Völkerpsychologie

Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze

von

Sprache, Mythus und Sitte

von

Wilhelm Wundt

Vierter Band

Mythus und Religion

Zweite, neu bearbeitete Auflage

Erster Teil

Mit 8 Abbildungen im Text

Leipzig

Verlag von Wilhelm Engelmann

1910

Vorwort zur ersten Auflage.

Die Probleme der Mythologie und Religionsgeschichte stehen gegenwärtig, wie bekannt ist, im Vordergrunde des Interesses der beteiligten wissenschaftlichen Kreise. Mehr als früher suchen Philologen und Historiker, Theologen und Ethnologen in vereinter Arbeit der großen Frage der Religionsentwicklung näher zu treten und in der Durchforschung der Vorstellungskreise der Kultur- wie der Naturvölker ein immer reicher werdendes Material zur Lösung der hier sich darbietenden ethnologischen und historischen Einzelprobleme herbeizuschaffen. Der Psychologie scheint inmitten dieser wetteifernden Bemühungen beinahe die Rolle des Poeten in Schillers Teilung der Erde zugedacht zu sein. Freilich nicht, weil sie es mit wichtigeren und höheren Dingen zu tun hätte, sondern umgekehrt, weil sie gegenwärtig noch so sehr mit den elementaren, ihr zum Teil mit der Physiologie gemeinsamen Vorfragen beschäftigt ist, daß es ihr bis jetzt an Zeit fehlte, in das Seelenleben selbst tief genug einzudringen, um mit den neu erworbenen Hilfsmitteln und Anschauungen den verwickelten Problemen der Mythenbildung und der religiösen Entwicklung näher zu treten. Darum gibt es ja, nach der bekannten Regel, daß man jeweils geneigt ist, den momentan gewonnenen Standpunkt für einen definitiven zu halten, selbst unter den Psychologen nicht wenige, die diesen Übergangszustand mit der endgültigen Aufgabe ihrer Wissenschaft verwechseln.

Ich teile, wie ich bereits im Vorwort zu dem ersten Bande dieses Werkes ausgesprochen habe, nicht diese Ansicht, und ich bin nicht der Meinung, daß Größe und Umfang der psychologischen Aufgaben darum geringer geworden sind, weil der Reichtum ihrer Hilfs-

mittel und die Exaktheit ihrer Methoden zugenommen haben. Vielmehr scheint mir die Analyse der geistigen Vorgänge und Entwicklungen heute wie immer die Aufgabe der Psychologie zu sein. Mythus und Religion sind aber, wenn man an dieser Aufgabe festhält, wohl diejenigen Gebiete des gemeinsamen Lebens, die zwingender als die meisten andern die psychologische Betrachtung herausfordern. Wenn es bei der Sprache zumeist erst die Sprachwissenschaft gewesen ist, die auf die einzelnen psychologischen Probleme geführt wurde, so liegen diese beim Mythus überall schon auf der Oberfläche. Sie treten jedem entgegen, der sich, ohne tiefer in die Mythenentwicklung einzudringen, nur irgendeinen einzelnen Kreis mythologischer Vorstellungen vergegenwärtigt. Dennoch liegt vielleicht gerade hierin der Grund, daß in Mythologie und Religionswissenschaft das Bedürfnis nach den Hilfsmitteln der wissenschaftlichen Psychologie bis jetzt weniger zutage getreten ist als in der Sprachwissenschaft. Die Mythologen und Religionshistoriker bewegen sich eben von Anfang an selbst in psychologischen Hypothesen und Theorien, die sie teils geläufigen populären Vorstellungen über das seelische Leben, teils den aus irgendeiner Philosophie aufgenommenen metaphysischen Ideen entlehnen. Der Kritik dieser Theorien, mit der sich eines der folgenden Kapitel beschäftigen wird, will ich hier nicht vorgreifen. Nur so viel sei zu dieser Kritik bemerkt, daß, wenn ich gleich selbstverständlich im stillen die Hoffnung hege, es möchten die vorliegenden Untersuchungen einiges zur sorgfältigeren Prüfung der psychologischen Grundlagen der Erscheinungen auch im Kreise der Mythologen beitragen, doch hier, wie bei der Sprache, der nächste Zweck dieses Werkes nicht etwa der ist, die Mythologie durch die Psychologie zu berichtigen, sondern der psychologischen Forschung selbst, soweit ich es vermag, die Quellen einer für das Studium der Phantasievorgänge wie der Gemütsbewegungen unschätzbaren und unersetzbaren Erkenntnis zuzuführen.

Leipzig, im Herbst 1905.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage dieses Werkes hat sich hauptsächlich dadurch, daß die beiden ersten Kapitel der ersten Auflage zu einem selbständigen, die Kunst als besondere Abteilung behandelnden Bande vereinigt worden sind, in seiner äußeren Gestalt verändert. Das Kapitel über die mythenbildende Phantasie, das sich dort unmittelbar an die Betrachtung der Kunst anschloß, ist hier der gesamten Psychologie des Mythus einleitend vorangestellt worden. Dabei hat dieses Kapitel einige eingehende Umarbeitungen erfahren, die vornehmlich der klareren Darlegung meiner Anschauungen über das Wesen und den psychologischen Charakter des mythologischen Denkens bestimmt sind, Anschauungen, die in der vorigen Auflage infolge des Heranrückens der mythenbildenden an die künstlerische Phantasie vielleicht allzusehr im Hintergrund geblieben waren. Außerdem suchte ich den weiteren Betrachtungen über den Seelenglauben und seine Deszendenten durch die Gliederung des früher in einem einzigen Kapitel behandelten Stoffes eine größere Übersichtlichkeit zu geben. Endlich ist das Ganze noch einmal sorgfältig durchgesehen und stellenweise ergänzt worden. Insbesondere war ich bemüht, das Verhältnis der primitiven Zauberkulte zu dem Seelenglauben deutlicher herauszuarbeiten, als es in der ersten Auflage geschehen war.

Leipzig, im Juni 1910.

W. Wundt.

Inhalt.

Drittes Buch.

Mythus und Religion.

Seite

Drittes Buch.

Mythus und Religion.

Erstes Kapitel.

Die mythenbildende Phantasie.

I. Mythologische Theorien.

1. Historischer und psychologischer Standpunkt der Betrachtung.

Die Frage nach der Entstehung und Entwicklung des Mythus kann, wie jede Frage nach der Entwicklung geistiger Schöpfungen, in einem doppelten Sinne erhoben werden: im historischen und im psychologischen. Die historische Frage ist auf das erste Hervortreten der Erscheinungen und auf die allgemeinen Kulturbedingungen gerichtet, die es begleiten. Die psychologische bezieht sich auf die seelischen Motive der Erscheinungen und auf den Zusammenhang dieser Motive mit den allgemeinen Eigenschaften des menschlichen Bewußtseins. Beide Fragestellungen sind natürlich nicht unabhängig voneinander. Ist doch die psychologische Untersuchung überall erst auf der Grundlage der Tatsachen möglich, die durch die historische Forschung festgestellt sind. Die Geschichte aber kann hinwiederum zu einem abschließenden Urteil über den Zusammenhang der Vorgänge unmöglich gelangen, ohne irgendwie auf deren psychische Motive zurückzugehen.

Doch, wie selbstverständlich auch dieses Verhältnis wechselseitiger Hilfeleistung erscheinen mag, so ist es doch weit davon entfernt, sich heute schon einer allgemeineren Anerkennung zu erfreuen. Das hat in dem Zustand der beiden beteiligten Wissensgebiete und nicht zum wenigsten in der eigentümlichen Lage, in der sie sich gerade den mythologischen Problemen gegenüber befinden, seine guten Gründe. Während sich die Psychologie in allen den Fragen,

die irgendwie mit der Religion und ihrer Entwicklung zusammenhängen, weniger als auf irgendeinem andern Gebiet von den Traditionen der Geschichtsphilosophie zu befreien vermocht hat, ist die historische Mythenforschung noch ganz und gar von der Sammlung und Sichtung eines ungeheuern, aus Geschichte, Prähistorie und Völkerkunde unablässig zuströmenden Materials in Anspruch genommen. Dazu kommt als ein für beide Teile gleich erschwerendes Moment die enge Verbindung von Mythus und Religion, durch die selbst auf die Behandlung der für die Religion als solche gleichgültigsten mythologischen Fragen der religiöse Standpunkt der beteiligten Forscher seinen Einfluß ausübt.

Unter diesen Umständen ist es den Mythologen, die von der Philologie und Geschichte herkommen, vielleicht nicht sonderlich zu verargen, wenn sie allenfalls in der Ethnologie eine bei den allgemeineren Fragen unentbehrliche Hilfsdisziplin erblicken, von der Psychologie aber, die ihnen nur als eine andere Form geschichtsphilosophischer Konstruktionen erscheinen mag, nichts wissen wollen. Das hindert freilich nicht, daß sie sich nötigenfalls ihre eigene Psychologie zurechtlegen, die dann in der Regel ebenfalls in irgendeine der geschichtsphilosophischen Theorien ausmündet.

Daß in dieser Beziehung die Mythologie gegenwärtig noch eine Stufe wissenschaftlicher Entwicklung repräsentiert, welche die elementarere Disziplin der Sprachforschung seit geraumer Zeit überschritten hat, ist augenfällig. Dennoch wird man nicht behaupten können, sie stehe an sich psychologischen Fragen ferner als die Sprachwissenschaft. Im Gegenteil, wenn hier überhaupt ein Unterschied besteht, so ist es der, daß der Mythus unmittelbarer und dringlicher auf die Frage nach seinen psychologischen Motiven hinweist als die Sprache, die, als eine im allgemeinen weiter in prähistorische Fernen zurückreichende geistige Schöpfung, eher als ein ursprünglicher Besitz erscheinen mag, dessen Quellen unseren empirisch-psychologischen Hilfsmitteln unzugänglich seien. Dazu kommt, daß jene Gesichtspunkte, die überhaupt zu einer psychologischen Behandlung geistiger Entwicklungen herausfordern, bei dem Mythus womöglich noch zwingendere sind als bei der Sprache, die, als eine im engeren Sinne psychophysische Funktion, immerhin zugleich in hohem Grade durch die physische Organisation bestimmt ist. Gehört doch die

Mythenbildung durchaus nur der Gefühls- und Vorstellungswelt des Menschen an. Wie sehr darum auch die Erzeugnisse des mythologischen Bewußtseins von äußeren Natur- und Kultureinflüssen abhängen mögen, so gilt dies von ihnen doch nur in derselben Weise wie von allen seelischen Vorgängen, insbesondere auch von den individuellen Vorstellungen, Gefühlen und Affekten. Wie diese trotz ihrer Abhängigkeit von äußeren Reizen nicht aufhören, seelische Vorgänge zu sein, ebenso sind die Gebilde der mythologischen Phantasie zunächst und an sich subjektive Erlebnisse, von denen der individuellen Phantasie nur dadurch verschieden, daß sie, ähnlich der Sprache, auf der geistigen Wechselwirkung der einzelnen beruhen und eben hierdurch einer geschichtlichen, über die Dauer des Einzellebens hinausreichenden Entwicklung angehören. Wie aber eine Geschichte dieser geistigen Erzeugnisse möglich sein soll, die nicht in einem gewissen Grade zugleich psychologische Entwicklungsgeschichte ist, das bleibt schwer begreiflich, es sei denn, daß man grundsätzlich auf den eigentlichen Zweck der Geschichte, auf das Verständnis ihres Inhalts, verzichten wollte.

Scheint es nun danach beinahe eine selbstverständliche Voraussetzung zu sein, daß die Mythologie zu ihrer einen Hälfte der Geschichte, vornehmlich der Kultur- und Geistesgeschichte, zu ihrer andern der Psychologie, insonderheit der Völkerpsychologie, zugehört, so ist es um so auffallender, daß in der wissenschaftlichen Mythologie der Gegenwart dieses Verhältnis noch wenig Anerkennung gefunden hat, sondern daß hier im Gegenteil mit scharfer Betonung die Mythologie ganz und ausschließlich als ein Gebiet philologisch-historischer Forschung, also, da man die Philologie selbst wiederum für ein Teilgebiet der Geschichte ansieht, als eine ausschließlich historische Disziplin proklamiert zu werden pflegt. Diese Stellungnahme ist um so bemerkenswerter, weil sie einerseits gerade von der Tendenz bestimmt ist, der Mythologie eine exaktere Grundlage zu geben, während man sich anderseits doch bemüht, möglichst alles in den Bereich mythologischer Forschung zu ziehen, was irgendwie sie berührt, die großen Religionssysteme so gut wie die Mythologien der Naturvölker oder die Volksbräuche und den Volksaberglauben. In der Tat stehen nun diese beiden Bestrebungen der modernen Mythologie im engsten Konnex

miteinander. Denn »exakt« bedeutet in diesem Falle strengste Beschränkung auf das Tatsächliche und Ablehnung aller Hypothesen und willkürlichen Konstruktionen. Mit dieser Beschränkung auf das Tatsächliche verträgt sich sehr wohl die Ausdehnung des Beobachtungsgebietes, die ja selbst nur auf eine extensive Bereicherung der Beobachtungen gerichtet ist. Dabei wird dann aber zugleich ausdrücklich oder stillschweigend vorausgesetzt, eine solche Sammlung von Tatsachen trage ihre Interpretation in sich selber. Je vollständiger die Reihe der Erscheinungen zugänglich, um so mehr sei eben damit auch ihre kausale Verbindung gegeben, so daß die Geschichte hier nirgends eines Stützpunktes bedürfe, der außerhalb ihres eigenen Gebietes liege. Daß diese Voraussetzung nicht zutreffend ist, pflegt sich dann freilich im Zusammenhang der Untersuchungen selbst zu offenbaren, da diese doch meist nicht umhin können, den mythologischen Vorstellungen oder Kulthandlungen irgendwelche Motive unterzulegen, die nicht objektiv aufgezeigt, sondern nur auf Grund irgendwelcher psychologischer Annahmen vermutet werden können. Ob solche Annahmen zulässig sind oder nicht, darüber wird man aber doch nur der wissenschaftlichen Psychologie ein Urteil zugestehen dürfen, gerade so gut wie über die Herkunft eines Wortes nicht die Volksetymologie, sondern die Sprachgeschichte entscheidet.

Augenfällig zeigt sich nun diese Unzulänglichkeit einer angeblichen Interpretation der geschichtlichen Tatsachen durch sich selber, schon bei der Frage, was Mythologie überhaupt sei, oder wann und unter welchen Bedingungen irgendein geistiger Inhalt mythologisch genannt werden müsse. In der historischen und der ethnologischen Mythologie pflegt man hier zwei verschiedene Wege einzuschlagen. Entweder — und das ist wohl der häufigste Fall — entzieht man sich der Antwort unter Berufung auf den allgemeinen Sprachgebrauch, indem man also das zum Mythus rechnet, was in der Regel so genannt wird. Oder man schließt sich irgendeiner der überlieferten Definitionen an, die in der Philosophie unter dem Einfluß theologischer und metaphysischer Anschauungen entstanden sind. Daß der erste Ausweg ein kümmerlicher Notbehelf ist, braucht nicht erst bemerkt zu werden. Wozu er führt, das erhellt aus den Verlegenheiten, die eine solche Ver-

tröstung auf die communis opinio gegenüber der Frage nach dem Unterschied zwischen Mythus und Religion bereitet. Auf diese hat eben heute noch jene communis opinio kaum eine andere Antwort als mutatis mutandis dieselbe, die dereinst Hobbes auf die nach dem Unterschied von Glauben und Aberglauben gegeben hat: Religion ist das positive Christentum in der Form, zu der man sich selbst bekennt, und in andern Religionen allenfalls noch das, was diesem Bekenntnis einigermaßen ähnlich sieht, alles andere ist Mythologie. Aber auch der zweite Weg, der einer begrifflichen Abgrenzung des Mythus auf Grund irgendwelcher philosophischer Antizipationen, ist heute für uns ungangbar geworden, und er ist dies eben wesentlich deshalb, weil jene a priori konstruierende, bald rationalistisch schematisierende, bald selbst mythologisierende Geschichtsphilosophie für uns keine Geltung mehr hat, sondern an ihre Stelle die Forderung einer psychologischen Analyse der Erscheinungen getreten ist.

Hierin liegt nun zugleich der Grund, aus dem den Mythologen, die von der Philologie und Geschichte oder auch von der Ethnologie herkommen, kein allzu schwerer Vorwurf aus ihrer Ablehnung der Psychologie gemacht werden kann. Hat doch bis dahin diese selbst zumeist Wege eingeschlagen, auf denen für die allgemeinen Probleme der geistigen Entwicklung wenig zu gewinnen war. Wenn daher die Mythologen eine Interpretation ablehnten, die nicht ausschließlich aus der Geschichte oder allenfalls noch der Völkerkunde geschöpft sei, so hatten sie eben dabei überhaupt weniger die Psychologie im Auge als jene konstruktive Mythologie, in der sich die verschiedenen geschichtsphilosophischen Strömungen der Vergangenheit widerspiegelten. Dabei war es dann freilich ein schwer zu vermeidendes Verhängnis, daß die Mythologie selbst, sobald sie sich auf das Gebiet allgemeinerer Erörterungen begab, immer wieder in die Bahnen der nämlichen konstruktiven Mythologie einlenkte.

2. Die konstruktive Mythologie.

a. Allgemeiner Charakter der konstruktiven Mythologie.

Als »konstruktiv« können wir jede mythologische Theorie bezeichnen, die den Erscheinungen der Mythenbildung irgendein a priori

angenommenes oder von außen, etwa dem Gebiet metaphysischer, moralischer oder abstrakt logischer Betrachtungen entlehntes Prinzip zugrunde legt. Da nun die mythologischen Erscheinungen, wie oben ausgeführt, der wissenschaftlichen Betrachtung stets zwei Seiten zugleich darbieten, die historische und die psychologische, so kann eine mythologische Theorie entweder nach der einen oder nach der andern dieser Seiten, oder sie kann nach beiden zugleich konstruktiv sein. Hierbei bringt es aber die grundlegende Bedeutung des geschichtlichen Tatbestandes mit sich, daß eine konstruktive Geschichte des Mythus immer auch eine konstruktive Psychologie desselben in sich schließt, wogegen ein mythologisches System sehr wohl geschichtlich unanfechtbar sein kann, während trotzdem die Interpretation desselben auf einer bloßen psychologischen Konstruktion oder Fiktion beruht.

Nun lehrt die Geschichte der Mythologie unzweifelhaft, daß diese, ähnlich wie im letzten Grunde jede Wissenschaft, mit philosophischen Konstruktionen begonnen hat, die in diesem Falle der Hauptsache nach den Mangel der historischen Grundlagen ersetzen sollten. In ihren Anfängen fällt diese konstruktive Mythologie durchaus mit den Versuchen einer philosophischen Gesamtbetrachtung der Menschheitsgeschichte zusammen, die ihrerseits nach der Stufenfolge der religiösen Entwicklungen orientiert zu sein pflegt. Das von Augustin in seiner »Civitas Dei« unter dem Gesichtspunkt der christlichen Heilsgeschichte entworfene Bild der Menschheitsentwicklung ist darin vorbildlich für alle späteren geschichtsphilosophischen Systeme, daß die wirklichen Tatsachen der Geschichte, soweit diese nicht selbst durch die Mythengeschichte ersetzt sind, durchaus nach einer von außen an sie herangebrachten Idee geordnet werden, und daß diese Idee zugleich als der treibende Grund der Erscheinungen gedacht wird. Der leitende Grundgedanke ist daher überall der eines der Menschheit von Anfang an gesetzten Zweckes, welcher Zweck nicht eine Reihe in ihr selbst wirksamer und möglicherweise veränderlicher Motive, sondern eine ihr von Gott gegebene Bestimmung ist, die von dem einzelnen Menschen oder von ganzen Zeitaltern durch eigene Schuld verfehlt, von der Menschheit im ganzen aber schließlich erreicht werden muß. Das ist, jedesmal nach dem Geist der Zeit und nach persönlichen Überzeugungen wechselnd, die Ten-

denz, die ebensogut Giambattista Vicos »neue Wissenschaft von den Nationen«[1]) wie Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts«, Herders »Ideen« und, freilich in sehr verblaßter Form, Kants geschichtsphilosophische Aufsätze beherrscht, um schließlich, ausgerüstet mit der in der spekulativen Philosophie des 19. Jahrhunderts entwickelten schematisierenden Dialektik, auf Fichte, Schelling, Hegel und die gesamte, von der Romantik abhängige Spekulation dieser Zeit überzugehen. Dabei wird dann die in der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts mit Vorliebe auf die Geschichte übertragene Idee einer Erziehung allmählich, am ausgesprochensten bei Lessing und Herder, zunächst in die der Selbsterziehung umgewandelt, um endlich im 19. Jahrhundert vor allem bei Hegel in die allgemeinere der Selbstentwicklung überzugehen, — eine Idee, die allerdings lange zuvor schon in dem genialen Entwurfe Vicos, des Begründers der modernen Geschichtsphilosophie, trotz der willkürlichen Phantastik seines Werkes siegreich sich Bahn bricht. Von einer psychologischen Motivierung des Geschehens ist dabei niemals die Rede. Auch die Selbstentwicklung wird als eine rein logische gedacht, bei der sich die angeblich den Dingen selbst immanente Logik schließlich doch als eine von außen an sie herangebrachte begriffliche Stufenordnung herausstellt.

Nun gibt es freilich kaum eine noch so willkürliche Konstruktion der Geschichte oder geschichtlicher Vorgänge, die nicht an irgendwelchen Punkten ihres Verlaufs mit den Tatsachen zusammentreffen oder vielleicht auch einen allgemeineren, mindestens für gewisse Zusammenhänge bezeichnenden Zug hervorheben mag. In der Tat kann dies letztere besonders von einem Gedanken anerkannt werden, der zu jeder Zeit, von Augustin bis auf Hegel und über diesen hinaus, der konstruktiven Geschichtsphilosophie eigen gewesen ist: das ist der Gedanke der Entwicklung. Ob alle hierher gehörenden Erscheinungen passend diesem Begriff zu subsumieren seien, mag man vielleicht bezweifeln. Daß aber die umfassenderen Zusammenhänge den allgemeinen Charakter geistiger Entwicklungen auch noch in dem von der Psychologie festgehaltenen

[1]) Giambattista Vico, Principj di una scienza nuova etc. Napoli 1725. Deutsch von W. E. Weber 1822.

empirischen Sinne besitzen, wird nicht zu bestreiten sein; und darin liegt wohl der Grund, daß gewisse mit diesem Entwicklungsbegriff zusammenhängende Gedanken der konstruktiven Geschichtsphilosophie noch heute, auch in der Mythologie, fortwirken. Nun gibt es zwei Formen, in denen hier das Entwicklungsprinzip angewandt werden kann, und die in den Systemen der Mythologie als scharf ausgeprägte Gegensätze zum Teil bis zum heutigen Tage fortexistieren: die der regressiven und der progressiven Entwicklung. Das Wort »Entwicklung« darf in diesem Falle freilich nicht den Schein erwecken, als ob es sich hier um irgendwelche ursprünglich auf Tatsachen begründete psychologische oder auch kulturhistorische Theorien handelte. Die regressive Idee geht vielmehr auf die Vorstellungen von einem vollkommeneren Anfangszustand der Menschheit zurück, wie sie in den Mythen vom goldenen Zeitalter, vom Paradies und bei manchen primitiven Kulturvölkern in den Sagen über die Abstammung der Menschen von den Göttern verbreitet sind, also ursprünglich selbst dem Gebiet des Mythus angehören. Die progressive Idee ist ursprünglich wohl minder allgemein. Immerhin klingt sie ebenfalls in weitverbreiteten mythologischen Vorstellungen von einem Leben im Himmel, im Elysium, auf Inseln der Seligen an, wobei sie freilich, wie das ja eigentlich auch bei den Paradiesessagen geschieht, über das wirkliche Leben hinaus in eine jenseitige Welt reicht.

b. Die Entartungstheorie.

Zu Anfang des 19. Jahrhunderts hat die Romantik ihren Gegensatz gegen die durch und durch progressistisch gesinnte Aufklärungszeit auch darin bekundet, daß sie geneigt war, an alte neuplatonische Vorstellungen von einer in mythischen Symbolen verborgenen Weisheit wieder anzuknüpfen, die in der späteren Überlieferung immer mehr sich getrübt habe. Der religiöse Standpunkt der Romantiker führte dann aber unvermeidlich zu einer Verbindung dieser Vorstellungen mit der Fortschrittsidee, da schließlich doch die gesamte religiöse Entwicklung in dem Christentum gipfeln sollte. Der bedeutendste Vertreter dieses gemischten Systems ist Schelling in seiner Philosophie der Mythologie, neben ihm Franz Baader, dessen phantastische Religionsphilosophie freilich selbst ganz und gar zur

Mythologie wurde [1]. In Fr. Creuzers »Symbolik und Mythologie« reicht diese romantische Strömung auch in die klassische Mythologie hinein [2]. In seiner gegenüber jenen Konstruktionen der Philosophen wissenschaftlich nüchterneren Haltung zeigt dieses Werk zugleich deutlich, wie sehr die Gedanken der Aufklärungszeit immerhin auch in der romantischen Geschichtsphilosophie nachwirken. Vor allem gehört hierher die noch bei Creuzer und manchen seiner Nachfolger spukende Vorstellung, daß schließlich alle Mythologie aus einer Quelle uralter orientalischer Priesterweisheit geflossen sei, und daß sich hinter ihren Symbolen eine tiefe religiöse Wahrheit verberge, die, nachdem die heidnischen Religionen sie mannigfach entstellt, endlich im Christentum in ihrer Reinheit offenbar geworden sei. Bei all seiner wissenschaftlichen Unzulänglichkeit stellt übrigens die »Symbolik« zum erstenmal einen historischen Gedanken in den Vordergrund, durch den sie sich mit der heutigen Richtung religionsgeschichtlicher Forschung nahe berührt: das ist der Gedanke, daß es keine national beschränkte Mythologie gebe, sondern daß Sagen und Mythen ähnlich wie die Völker selber gewandert seien. Daß Creuzer insbesondere in den griechischen Mysterien vorhomerische, aus dem Orient gekommene Kulte sah, nähert ihn nicht minder neueren Anschauungen. Freilich waren aber die Beweismittel, deren er sich zur Begründung dieser Ideen bediente, durchaus ungenügend, so daß ihm gegenüber die exaktere, die Mythologien der einzelnen Völker strenge sondernde Richtung, wie sie vornehmlich Joh. Heinr. Voß in seiner »Antisymbolik« vertrat, auf lange hinaus das Feld siegreich behauptete [3].

War trotzdem die Mythologie der Romantik mit dieser ihrer Annahme uralter Einflüsse des Orients auf die griechische Welt zweifellos auf einer richtigen Spur gewesen, so war es nun aber auch

[1]) Schelling, Über die Gottheiten von Samothrake, 1815. Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung. Werke, 2. Abt. Über Baader vgl. die kurzen Auszüge aus seinen Werken von Hoffmann, Die Weltalter (Lichtstrahlen aus B.s W.) 1868, und Jul. Baumann, Phil. Monatsh. Bd. 14, S. 321 ff.

[2]) Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 1810—12. 2. Aufl. 4 Bde. 1819—21.

[3]) J. H. Voß, Antisymbolik, 1824. 2. Teil 1826. Eine vortreffliche Darstellung dieses kritisch-philologischen Standpunktes bei K. Lehrs, Populäre Aufsätze, 2. Aufl., 1875, S. 143 ff., 261 ff.

begreiflich genug, daß auch ihre allgemeineren geschichtsphilosophischen Ideen da und dort in dem Augenblick wieder auftauchen, wo auf Grund neuer, unverwerflicher Zeugnisse ein tieferer Einblick in die ursprünglichen Zusammenhänge der alten Kulturvölker des Orients und des Abendlandes sich eröffnete. Neben andern Rückwirkungen auf die mythologische Theorie, auf die wir noch kommen werden, hat es so auch an einer Wiedererneuerung der romantischen Entartungstheorie nicht gefehlt. Ihr Hauptrepräsentant ist hier Max Müller in seinen zahlreichen Arbeiten zur vergleichenden Mythologie und Religionswissenschaft. Allerdings bildet die »Entartungstheorie« nur eine Seite seiner aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengesetzten mythologischen Anschauungen, auf die wir zum Teil noch zurückkommen werden; immerhin ist sie ein besonders charakteristischer Zug der hauptsächlich durch Müller inaugurierten Neoromantik. Seelenglaube, Fetischismus und andere sonst für primitiv gehaltene Vorstellungen werden hier zumeist als degenerative Erscheinungen gedeutet, die auf eine reinere Gottesidee zurückgehen sollen[1]. Müller stützt sich hier, ebenso wie bei andern seiner mythologischen Anschauungen, wesentlich zugleich auf die Sprachvergleichung. Nun ist es freilich schon sprachgeschichtlich eine unzulässige Annahme, Wortwurzeln, die einer Gruppe von Völkern gemeinsam sind, ohne weiteres für Wörter einer präethnischen Ursprache zu halten[2]; und noch viel weniger ist es zulässig, aus den etwaigen verblaßten Resten von Götternamen eine prähistorische, also z. B. urindogermanische oder ursemitische Mythologie zu konstruieren, auch wenn man von den zahlreichen zweifelhaften oder geradezu als falsch nachzuweisenden Etymologien absieht, mit denen dabei operiert wird. Verfährt man aber einmal nach dieser Methode, so ist es ganz unvermeidlich, daß die Fülle der mythologischen Vorstellungen um so mehr schwindet, je weiter man zurückgeht. Daraus läßt sich allerdings weder schließen, daß diese Vorstellungen selbst einfachere und darum reinere gewesen seien, noch auch, daß die Namenübereinstimmungen, die hier angetroffen werden,

[1]) Max Müller, Über die Philosophie der Mythologie, Essays II², S. 388. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (Hibbert-Vorlesungen) 1881, S. 58 ff.

[2]) Vgl. Bd. 2², S. 639 ff.

wirklich dasselbe bedeuten, da nach den mancherlei subjektiven und objektiven Bedingungen, von denen sie abhängen, die mythologischen Vorstellungen in besonders hohem Grade dem Bedeutungswandel unterworfen sind. Abgesehen von solchen unhaltbaren Rückschlüssen auf eine verschwommene Urreligion kommen jedoch im einzelnen natürlich hier wie bei allen Lebenserscheinungen gelegentlich Rückbildungen wirklich vor, die man dann begierig als empirische Bestätigungen einer solchen Entartungstheorie zu verwerten pflegt. Darum ist es verständlich, daß diese Theorie in der heutigen Mythologie immer noch einen gewissen, wenngleich nur nebensächlichen Einfluß ausübt. Auch kommt ihr hier unverkennbar die verbreitete Überzeugung zu Hilfe, die religiösen ähnlich wie die sittlichen Ideen könnten niemals in der Menschheit zur Entwicklung gelangen, wenn sie ihr nicht ursprünglich schon eingepflanzt wären.

c. Die Fortschrittstheorie.

In allen diesen Fällen besteht nun aber, wie schon bei den spekulativen Vorläufern dieser mythologischen Richtungen, im ganzen die Tendenz, eine aufsteigende der absteigenden Entwicklung gegenüberzustellen oder jener sogar den Vorrang einzuräumen. Dieser vorwärts gerichtete Weg soll die teilweise verlorenen Güter nicht bloß wiederfinden lassen, sondern er soll sie in einer vollkommeneren Form wieder erzeugen. So pflegt sich denn die progressive von der regressiven Hypothese namentlich in den neueren Gestaltungen beider mehr nach dem Wertverhältnis der Komponenten zu unterscheiden, als daß sie volle Gegensätze zueinander bildeten. Denn auch der Progressionismus oder, wie man ihn im engeren Sinne zu nennen pflegt, der Evolutionismus leugnet nicht, daß im einzelnen Entartungen und Rückfälle vorkommen. Aber schon der Ausdruck »Rückfälle« schließt hier die Einordnung solcher Erscheinungen in das progressive Schema ein. Auch diese Richtung hat übrigens nicht, wie man zuweilen annimmt, in dem neueren naturwissenschaftlichen Evolutionismus seine Quelle, sondern sie ist weit älteren Datums, und in ihren neueren Gestaltungen ist sie, wie überhaupt im Gebiet der Geistesgeschichte, aus der Philosophie der Romantik entsprungen, allerdings hauptsächlich aus demjenigen ihrer Systeme, das sie über sich selber hinausführte, indem

es den Geist der Romantik mit dem des Rationalismus vereinigte, gegen den sich jene erhoben hatte. Es ist die Hegelsche Philosophie, die vermöge des tiefgehenden, in seinen weiteren Folgen oft freilich sich dem Auge verbergenden Einflusses, den sie auf die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts ausübte, auch auf Mythologie und Religionswissenschaft nachhaltig eingewirkt hat. Hegels Religionsphilosophie war aber, dem optimistischen Charakter seines Denkens gemäß, worin er sich ja wiederum mit der rationalistischen Aufklärung berührte, ein stark ausgeprägter progressiver Evolutionismus, der keinen Rückschritt neben sich ertrug oder ihn höchstens als etwas Begriffswidriges und darum Nichtiges duldete. Zugleich ist dieser Evolutionismus das letzte rein konstruktive System solcher Art. Von den Naturreligionen der orientalischen Völker erhebt sich nach ihm die Entwicklung zu den auf ästhetische und ethische Ideen gegründeten Religionen der drei großen, an der Entstehung des Christentums beteiligten Kulturvölker, der Griechen, Römer und Juden, und von da aus zu der absoluten, die endliche Bedingtheit und damit die nationale Beschränkung ganz überwindenden Religion, dem Christentum [1]).

Dieses System nimmt trotz der Einseitigkeit, zu der es teils durch die unzureichende Würdigung wichtiger Faktoren der geschichtlichen Entwicklung teils durch den Zwang seiner begrifflichen Konstruktionen gedrängt wurde, nach den allgemeinen Gesichtspunkten, die es eröffnet, und mit der Fülle geistvoller Ideen im einzelnen unbedingt in der neueren Religionswissenschaft eine hervorragende Stellung ein. Der das System beherrschende Gedanke einer allen geistigen Schöpfungen immanenten Entwicklung hat sich unter allen Gebieten der Geistesgeschichte auf keinem mehr als auf diesem fruchtbar erwiesen. Aber indem Hegel, hier der älteren Geschichtsphilosophie folgend, den Mythus durchaus nur als ein Moment in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins betrachtet, kommt die eigenartige Bedeutung der mythologischen Vorstellungen bei ihm womöglich noch weniger als bei Schelling und den von ihm beeinflußten Mythologen zur Geltung. Hierin hat das Hegelsche System auf alle folgenden Theorien evolutionistischer

---

[1]) Hegel, Vorlesungen über Religionsgeschichte. Werke, Bd. 11 und 12.

Richtung, auch auf solche, die im übrigen durchaus nicht den Spuren Hegels folgten, schädigend eingewirkt. Ihnen allen galt es als eine selbstverständliche Voraussetzung, daß jeder Mythus ein integrierender Bestandteil irgendeiner Stufe religiöser Entwicklung sei, während uns doch eine unbefangene Beobachtung auf Schritt und Tritt lehren kann, daß es eine Menge mythologischer Vorstellungen gibt, die mit der Religion wenigstens direkt nichts zu tun haben. Auf jener falschen Voraussetzung beruht aber offenbar nicht zum wenigsten der konstruktive Charakter der sämtlichen evolutionistischen Theorien des Mythus. Denn die begriffliche Ordnung, in die die Religionsphilosophie die Religionen zu bringen pflegte, übertrug sich nun von selbst auch auf die mythologischen Vorstellungen; und statt daß man diese zunächst unabhängig untersucht und dann ihren Beziehungen zum religiösen Kultus nachgeforscht hätte, wurde ihre eigene Bedeutung von vornherein ganz nach jenem aus allgemeinen philosophischen Prinzipien gewonnenen Schema religiöser Entwicklung bestimmt, in das man sie mit mehr oder minder Zwang einzuordnen versuchte.

Das von Hegel entworfene Schema, das eingehender nur die Religionen der großen Kulturvölker berücksichtigte, konnte nun freilich dem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer dringender hervortretenden Bedürfnis, das indessen reicher gewordene Material mythologischer und religionsgeschichtlicher Forschung zu ordnen, auf die Dauer nicht genügen. Auch widersprach der starre Schematismus, der aus der Anwendung der dialektischen Methode auf den spezifischen Religionsbegriff Hegels hervorgegangen war, dem zunehmenden Streben nach einer vorurteilslosen objektiven Betrachtung. Aber das konstruktive Verfahren selbst hatte doch allzu tief Wurzel gefaßt, und es fand fortan in jener Verbindung mit der von Haus aus auf schematisierende Konstruktion angelegten Geschichtsphilosophie seine Stütze, einer Verbindung, der sich keine mythologische Untersuchung entziehen konnte, die irgendwie auf umfassendere Vergleichung angelegt war. So entstanden denn, als Kompromisse zwischen den Forderungen logischer Ordnung und empirischer Vollständigkeit, konstruktive Fortschrittstheorien verschiedener Art, unter denen aber im ganzen die äußerlichste die Vorherrschaft behauptete. Dieses einfachste Entwicklungschema, wie es in Auguste

Comtes »Philosophie positive« und in zahlreichen andern Werken sonst verschiedener Richtung befolgt wurde, bestand darin, daß man die alte Unterscheidung monotheistischer und polytheistischer Religionen akzeptierte und sie nur durch eine beiden vorangehende niederste Klasse, in der sich eine Fülle primitiver Mythologien unterbringen ließ, vervollständigte. So ergab sich die Dreigliederung »Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus«. Sie ist im Grunde nichts als eine Einteilung nach der Zahl der Kultusobjekte. Solche Objekte in unbestimmter Anzahl kennzeichnen den Fetischismus; viele, aber in beschränkter Zahl den Polytheismus, der sich endlich im Monotheismus auf den Kultus eines einzigen göttlichen Wesens reduziert[1]). Bald wurde jedoch dieses Schema namentlich in bezug auf seine unterste Stufe wesentlich modifiziert, indem man als die allgemeinere Form primitiver Vorstellungen den Seelenglauben ansah, dem man meist auch die Erscheinungen des sogenannten Fetischismus sowie des in viele Überlebnisse höherer Kultformen hineinreichenden »Manismus« und »Totemismus« (Ahnen- und Tierkultus) zuzählte. Diese Kultformen sollen einerseits bei den verschiedenen Völkern der Erde je nach ihrer Kulturstufe nebeneinander existieren; anderseits sollen sie aber zugleich die Stufen einer gesetzmäßigen Reihe bilden, da der Monotheismus überall aus dem Polytheismus, und dieser wieder aus dem Fetischismus oder Animismus und Totemismus hervorgegangen sei[2]).

In seiner ursprünglichen Form leidet dieses Entwicklungsschema offenbar an dem Übelstand, daß eine Einteilung nach der Zahl der

[1]) H. Wuttke, Geschichte des Heidentums, I, 1842. Fritz Schultze, Der Fetischismus, 1871. Psychologie der Naturvölker, 1900. In dem letzteren Werke modifiziert übrigens Schultze das dreiteilige Entwicklungsschema, indem er zwischen Fetischismus und Polytheismus den Animismus einschiebt und entschiedener noch als früher die Gleichzeitigkeit dieser Formen neben ihrer Entwicklung auseinander betont (S. 211 ff.). In ähnlich modifiziertem Sinne folgt auch noch C. P. Tiele diesem Entwicklungsschema, fügt aber zugleich den ethischen Charakter der Religionen als wichtiges Merkmal hinzu. Das letztere ist dann zum entscheidenden geworden in den Einteilungen von Ed. von Hartmann und H. Siebeck. Vgl. über diese und andere Klassifikationen Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[3], 1905, Bd. 1, S. 5 ff.

[2]) E. B. Tylor, Primitiv culture, 2 vol. 1872. Deutsche Ausg. 1878. Jul. Lippert, Der Seelenkult, 1881. Die Religion der europäischen Kulturvölker, 1881. Herbert Spencer, Principles of Sociology, vol. I, 2. 1876—82. J. G. Frazer, Art. Totemism, in Encycl. Brit.

Kultobjekte über den Inhalt und Wert derselben nichts aussagt. Daß aber dieses äußere Merkmal mit den inneren Motiven der religiösen Entwicklung überall zusammentreffen werde, ist von vornherein kaum wahrscheinlich. Dies wird nun in den neueren Anwendungen desselben anerkannt, indem man einerseits bei dem Monotheismus mit der numerischen Einheit stets eine entsprechende Vertiefung und Erweiterung der Gottesidee verbunden denkt, und indem anderseits für den Begriff des Animismus nur qualitative Merkmale entscheidend sind. Indem dann aber weiterhin der Animismus durchweg zwar als die Wurzel aller andern mythologischen und religiösen Vorstellungen angesehen wird, verbindet sich damit doch meist die Annahme, daß diese Wurzel verschiedene, zum Teil voneinander unabhängige Schößlinge treiben könne. Damit trennt sich dann die animistische Theorie von jenen älteren Formen des Evolutionismus, und sie sucht sich mehr als diese mit den empirischen Tatsachen in Einklang zu setzen. Wie der Animismus nach seiner allgemeinen Bedeutung aus dem Entwicklungsschema, dessen unterste Stufe er bildete, herausfiel, so begegnete nun aber auch die alte Unterscheidung zwischen Polytheismus und Monotheismus gerechten Bedenken. Ursprünglich aus dem Gegensatz philosophischer Religionsideen abstrahiert, kann dieser Gegensatz offenbar nicht ohne weiteres auf die wirklich existierenden Volksreligionen angewandt werden. Als alleinherrschende Volksreligion hat der reine Monotheismus vielleicht niemals existiert, bei den Griechen und Indern so wenig wie im Buddhismus, Judentum, Christentum oder Islam. Auch der von Max Müller eingeführte Mittelbegriff eines »Henotheismus«, gewissermaßen eines aus der augenblicklichen Gebets- oder sonstigen Kultushandlung entspringenden transitorischen Monotheismus, bot hier keine Hilfe, da sich dieser Begriff offenbar der Vermengung eines wechselnden subjektiven Zustandes mit den objektiven Kultusformen schuldig machte [1]. Einer naturgemäßen Einteilung der Mythologien und der Religionen widerspricht es aber, als Einteilungsgrund ein Merkmal zu wählen, das im strengsten Sinne für keine einzige der wirklichen Volksreligionen zutrifft. Mag man auch das Endziel der

[1] Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, S. 291 ff.

religiösen Entwicklung aus philosophischen Gründen in einem reinen Monotheismus sehen, so ist es doch jedenfalls nicht erlaubt, solche philosophische Ideen, die Eigentum einzelner bleiben, auf die Volksreligionen zu übertragen.

So hat denn auch die neuere Mythologie und Religionswissenschaft mehr und mehr sich bemüht, an die Stelle jenes äußeren Schemas eine Entwicklung zu setzen, die sie den ursprünglichen Quellen der mythologischen Vorstellungen selbst und ihren Metamorphosen unter veränderten Natur- und Kulturbedingungen zu entnehmen suchte. Von zwei Seiten her sind hier der Religionsgeschichte die Anregungen zu solchen Anschauungen gekommen. Auf der einen war es die Altertumswissenschaft, die infolge ihrer Ausdehnung über die Gesamtheit der großen Kulturvölker der Alten Welt zu einer gewissen Schematisierung anregte. Auf der andern Seite lenkte die Völkerkunde den Blick auf die Vorstellungen der Naturvölker, in denen sich die Anfänge aller Mythenbildung zu enthüllen schienen. War es dort der Kultus der Naturmächte, der sich vor allem andern der Aufmerksamkeit aufdrängte, so spielten hier die primitiven Seelenvorstellungen die Hauptrolle. So entstanden zwei Theorien, die vornehmlich die neuere Mythologie beherrscht haben: die naturalistische und die animistische. Die erste betrachtet den Naturmythus, die zweite den Seelenmythus als die Wurzel der Mythologie. Als eine Spielart des Animismus läßt sich auch wohl eine in neuester Zeit aufgetauchte Anschauung betrachten, die im übrigen mit jenem im allgemeinen übereinstimmt, aber als Anfangspunkt eine noch primitivere, dem Seelenglauben vorausgehende Stufe von Zaubervorstellungen annimmt, und die darum von ihren Anhängern die »präanimistische« Theorie genannt worden ist. Indem alle diese Anschauungen, die naturalistische wie die animistische, wiederum in einer gewissen, wenn auch in der Regel freieren Aufeinanderfolge die weiteren Erscheinungen aus den angenommenen Anfängen hervorgehen lassen, gehören sie im weiteren Sinne zu den Entwicklungstheorien. Insofern sie aber das so aufgestellte Entwicklungsschema als ein allgemeingültiges zu betrachten geneigt sind, bewahren sie außerdem mindestens teilweise einen konstruktiven Charakter. Nur wird dieser durch die umfassendere Rücksicht auf die Erfahrung und durch die Fernhaltung rein logischer

Einteilungsgründe ermäßigt. So tritt denn auch der Gegensatz einer regressiven und progressiven Entwicklung bei ihnen weniger scharf hervor, obwohl sich der Hauptsache nach der Naturalismus nicht selten der »Entartungstheorie«, der Animismus samt dem Präanimismus dagegen durchweg einem progressiven Evolutionismus zuneigt. Wichtiger als dies ist es aber, daß uns in diesen beiden Anschauungen zum erstenmal Versuche rein mythologischer Theorien entgegentreten, bei denen der Mythus nicht mehr als eine bloße Teilerscheinung der religiösen Entwicklung erscheint, sondern zunächst um seiner selbst willen Objekt der Untersuchung ist. Gleichwohl ist es nicht zu verkennen, daß die alte Vermengung von Mythus und Religion auch in diesen Theorien immer noch nachwirkt. Teils hierin, teils in der fortdauernden Neigung, die Erscheinungen nach einem linearen Entwicklungsschema zu ordnen, verrät sich vornehmlich ihre Zugehörigkeit zum konstruktiven Evolutionismus[1]).

d. Die naturalistische Theorie.

Sobald die Mythologie der großen Kulturvölker in ihren ursprünglichen, in Kultus und Tradition zu erreichenden Formen in den Vordergrund des Interesses trat, war durch den Inhalt aller dieser Religionssysteme von selbst die naturmythologische Theorie nahegelegt. Sie wurde daher zum Glaubensbekenntnis namentlich der klassischen Mythologen, und sie ist dies zumeist noch heute. Wenn dabei der Naturmythus nicht bloß als eine weitverbreitete Form mythologischer Vorstellungen, sondern als die Grundlage aller andern angesehen wurde, so war aber darauf die vornehmlich durch Jakob Grimm inaugurierte Erforschung der in Sagen, Märchen, Volksbräuchen und Volksaberglauben zurückgebliebenen Reste einst, wie man annahm, lebensvollerer Mythen von entscheidendem Einfluß. In je zahlreicheren Fällen sich der Naturmythus als der mut-

---

[1]) Da sich dieses Kapitel ausschließlich mit den mythologischen Theorien beschäftigt, so konnte in dem Obigen selbstverständlich auf die Anschauungen über Religionsentwicklung nur insoweit eingegangen werden, als dies durch die in den Theorien der konstruktiven Mythologie herrschende Eingliederung des Mythus in die allgemeine Religionsentwicklung unbedingt geboten war. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mythus und Religion, sowie die der psychologischen Entstehung der letzteren wird uns erst im Schlußkapitel dieses Werkes beschäftigen können.

maßliche Ausgangspunkt solcher Überlebnisse herausstellte, für um so wahrscheinlicher konnte es gelten, daß er überhaupt die Grundlage der Mythenentwicklung bilde, und daß die andern diesem Gebiet zugehörigen Erscheinungen entweder als Rudimente oder aber auch als Weiterbildungen desselben anzusehen seien. In diesem Sinne haben daher die Untersuchungen von W. Schwartz, A. Kuhn, M. Müller, sowie die von W. Mannhardt, E. H. Meyer u. a. in den früheren Arbeiten dieser letzteren, sich später animistischen Anschauungen zuneigenden Forscher zur Verbreitung der naturmythologischen Auffassung wesentlich beigetragen [1]. Der Naturmythus selbst galt aber hierbei als eine eigentümliche Verschmelzung religiöser und wissenschaftlicher Elemente. Auf der einen Seite sollte er eine Art primitiver Naturwissenschaft, auf der andern infolge des Kultus, als dessen Objekte die Naturmächte galten, eine ursprüngliche Religion sein. Eine besondere Abzweigung dieser Theorie bildete dann noch der Versuch, mittels der Vergleichung der Mythenbildungen stammverwandter Völker, wie besonders der Indogermanen, zu einer Urgeschichte der nationalen Mythologien vorzudringen. War dieser Versuch zunächst von dem Vorbild der vergleichenden Sprachwissenschaft ausgegangen, so offenbarte sich aber bald genug die trügerische Natur dieser Analogie, da die Sprache unverkennbar ein ungleich beharrlicheres Gebilde ist als der Mythus. Ergab doch die Vergleichung der Götternamen nach Abzug der zweifelhaften und der gänzlich verfehlten etymologischen Hypothesen schließlich so dürftige Übereinstimmungen, daß daraus in Anbetracht der auch hier offenbar wirksamen Phänomene des Bedeutungswandels kaum sichere Schlüsse zu ziehen waren [2]. Anderseits zeigte die Mythenvergleichung selbst bei nahe verwandten Völkern, wie Griechen, Römern, Germanen, so bedeutende Unterschiede, daß diese Versuche einer über die geschichtlichen Anfänge der Einzelstämme hinausgreifenden Rekonstruktion mythischer Stoffe immer

---

[1]) Vgl. bes. W. Schwartz, Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage, 1860. A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, 1860. E. H. Meyer, Indogermanische Mythen, 2 Bde. 1883—87.

[2]) Vgl. die ausgezeichnete Kritik besonders der Kuhn-Müllerschen Hypothesen bei O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, 1887, Bd. 1, S. 72—184.

zweifelhafter wurden. Unvermeidlich ließ aber diese Wandelbarkeit der mythischen Gebilde im Verein mit den mannigfach sich aufdrängenden Erscheinungen mythischer Neubildung die Grundvoraussetzung der naturmythologischen Theorie überhaupt als eine fragwürdige erscheinen. Denn je genauer man solche Neubildungen betrachtete, um so weniger konnte man sich der Überzeugung verschließen, daß ähnliche Vorstellungen, wie sie mit mehr oder weniger Recht als Rudimente einstiger Naturmythen angesehen werden mochten, gelegentlich auch frei entstehen können. So wurde vor allem das Gebiet des Volksaberglaubens mit seinen überall wiederkehrenden Seelen-, Zauber- und Dämonenvorstellungen, wie es im Eingang dieser Entwicklung durch seine Analogien mit bestimmten Zügen des Naturmythus eine Hauptstütze der naturmythologischen Theorie gewesen war, nun umgekehrt infolge der weiten Verbreitung und der anscheinend völlig spontanen Neubildung mancher Erscheinungen ein gewichtiges Zeugnis für den auch innerhalb der fortgeschritteneren Kulturformen niemals ganz erlöschenden Trieb der Mythenbildung. Im gleichen Maße mußten sich aber Zweifel erheben gegen eine Theorie, die eigentlich auf der Annahme aufgebaut war, daß es irgendeinmal in ferner Vorzeit eine Ursprungsperiode des Mythus gegeben habe, die ein für allemal vorbei sei, und daß alle fernere Mythenentwicklung immer nur in der Umbildung und dem schließlichen Untergang des einmal entstandenen mythischen Stoffes bestehe.

So vollzog sich innerhalb der naturalistischen Richtung selbst ein allmählicher Übergang, bei dem der Hauptinhalt der Theorie, der Kultus von Sonne, Mond, Wolken, Gewitter usw., als eine sekundäre, und zwar entweder als eine im Grunde degenerative Erscheinung, oder aber umgekehrt als eine fortgeschrittene, aus einem ursprünglicheren Geister- und Dämonenglauben hervorgegangene Stufe gedeutet wurde. Demnach spaltete sich die naturalistische Theorie in manchen ihrer Vertreter wieder in zwei Richtungen. Die eine, der sich die Hauptführer der indogermanistischen Naturmythologie, Kuhn und Müller, zuwandten, erklärte den Naturmythus für ein Erzeugnis der Metapher. Aus der ursprünglich in dichterischer Rede gebrauchten Belebung der Dinge sollten infolge eines Mißverständnisses, bei dem man das poetische Bild für die

Sache genommen habe, die persönlichen Naturgötter entstanden sein[1]. Offenbar war es eine eigentümliche Mischung des alten Rationalismus mit der Entartungstheorie, der sich ja Müller auch sonst zuneigte, die diese wunderliche Theorie zustande gebracht hatte. Denn als einen Hauptgrund für seine Ansicht machte Müller geltend, daß man den Urhebern des Mythus doch unmöglich die Albernheit zutrauen könne, Sonne, Mond, Wolken und andere Naturerscheinungen für lebende Wesen zu halten. Bedeutender und einflußreicher war die zweite Richtung, die sich aus der naturalistischen Theorie entwickelte, und als deren Hauptführer W. Mannhardt betrachtet werden kann. Sie ließ den Naturmythus fortan in gewissen Grenzen gelten. Aber als die ihm überall vorausgehende und ihn in einer allmählichen Entwicklung erst erzeugende mythologische Form betrachtete sie den Seelen- und Geisterglauben. So ging auf dieser Seite der Naturalismus in den Animismus über. Dabei haben jedoch diese Wandlungen die naturalistische Theorie in ihrer ursprünglichen Form nie ganz zu verdrängen vermocht; und nachdem der Animismus bei den meisten Mythologen wieder mehr auf sein Ausgangsgebiet eingeschränkt, die Metaphertheorie aber gänzlich verlassen worden war, begannen naturalistische Erklärungen und Umdeutungen der Mythen wieder um so mehr hervorzutreten. Hatte man in der älteren Blüteperiode des Naturalismus unter dem Einfluß der klassischen Mythologien den verschiedenen Naturerscheinungen, den Gestirnen ebenso wie den Wolken, dem Gewitter, den Flüssen und Bergen usw., eine mythologische Naturbedeutung eingeräumt, so entstanden nun, teils durch gewisse primitive Mythenbildungen der Naturvölker, teils durch den der Interpretation einen weiten Spielraum gewährenden Polymorphismus der klassischen Mythologien veranlaßt, naturmythologische Theorien, die womöglich aus einer einzigen Vorstellung alle Mythenbildung abzuleiten suchten. Insbesondere traten eine Mond- und Sonnentheorie, nach denen diese großen Gestirne entweder je einzeln oder in aufeinanderfolgenden Perioden die Mythenbildung beherrscht haben sollten, einander gegenüber. So springt bei dieser neuesten Phase naturalistischer

[1] A. Kuhn, Entwicklungsstufen der Mythenbildung, 1873. Max Müller, Essays, II², 1881, S. 66 ff.

Mythendeutung die doppelte Einseitigkeit dieser Theorien in die Augen: die eine darin bestehend, daß man die Entstehung des Mythus gewaltsam auf eine kleine Gruppe von Vorstellungen beschränkt, die andere darin, daß hinter der Frage des ersten Ursprungs alle andern Probleme, insbesondere die der Entwicklung des Mythus, meist gänzlich zurücktreten. Dazu kommt endlich ein einseitiger Intellektualismus, der, aller psychologischen Beobachtung zum Trotz, in jeder Mythenbildung eine Deutung gewisser Naturphänomene, also in diesem Sinne einen rein intellektuellen Vorgang sieht[1]).

e. Die animistische Theorie.

Mit dem Übergang der naturalistischen zur animistischen Theorie hatte sich abermals eine Umwälzung vollzogen, die mit der mehr und mehr sich ausbreitenden, neben den Überlieferungen und Überlebnissen der Kulturvölker nun auch die Gedankenwelt der Naturvölker in ihr Bereich ziehenden Mythenforschung Hand in Hand ging. Wieder waren es hierbei die Analogien in den Glaubensvorstellungen und Kulten verschiedener Völker, welche die Aufmerksamkeit fesselten. Aber der Umkreis, über den sich das Netz dieser Analogien erstreckte, war ein weiterer: er umfaßte schließlich die ganze jetzt lebende und uns geschichtlich bekannt gewordene Menschheit, die Natur- und Kulturvölker, die ersteren in der Gesamtheit ihrer Vorstellungen, die letzteren hauptsächlich in mannigfachen Resten und Überlebnissen früherer Stufen. Dagegen waren die Vorstellungen selbst, zwischen denen sich solche Analogien herstellten, nicht jene großen und gewaltigen Erscheinungen, auf die überall der Naturmythus zurückgeführt hatte, sondern die Seelen-, Geister- und Dämonenvorstellungen, das Zauberwesen, die Vision und die Mittel ihrer Erzeugung. Der wesentliche Charakter der animistischen Theorie liegt aber darin, daß sie die Geister- und Dämonenvorstellungen als die Grundlage aller Mythenbildungen ansieht. Die Naturgötter, Schicksalsgötter und die mannigfachen Umbildungen dieser sollen überall erst aus jener primitiven Glaubensform entstanden sein, die noch heute in dem Aberglauben

---

[1]) Vgl. hierzu, speziell mit Rücksicht auf den Naturmythus, Teil II, Kap. 4.

der Kulturvölker fortwuchert. Diese Theorie ist zunächst wieder in zwei Formen aufgetreten, die sich als die animistische im engeren Sinne und als die manistische unterscheiden lassen. Davon betrachtet die erstere, die vornehmlich von E. B. Tylor durchgeführt wurde, den Glauben an Seelen überhaupt, mögen diese nun in Menschen oder in Tieren, Pflanzen und leblosen Gegenständen ihren Sitz haben oder in Gestalt zauberhafter Dämonen den Lebenden umschweben, als das Primäre; diesen Geisterglauben führt sie aber wieder auf den Seelenglauben zurück, der nach ihr in den Erscheinungen des Todes, des Schlafes und des Traumes seine Grundlage haben soll. Sie beschränkt also zugleich den ursprünglichen Seelenbegriff auf diejenige Form, die wir unten als die der »Hauch- und Schattenseele« oder Psyche kennen lernen werden (Kap. II). Die manistische Theorie, wie sie teilweise schon von Herbert Spencer und dann besonders von Jul. Lippert entwickelt wurde, sieht in einer speziellen Form menschlicher Seelen, in denen der Vorfahren und in dem ihnen gewidmeten Ahnenkult, die Quellen zunächst der sonstigen Geistervorstellungen und dann durch sie aller übrigen Formen des mythologischen Denkens. Insofern in weiter Verbreitung Tiere als die Ahnen und demzufolge als die Schutzgeister der menschlichen Stämme gelten, ist dann der Manismus zugleich »Totemismus«.

Diese zunächst aus der Beobachtung des geistigen Lebens der Naturvölker hervorgegangene Theorie hat nun mehr und mehr auf die Auffassung der Religionsentwicklung der Kulturvölker herübergewirkt, indem man auch hier die Seelen- und Dämonenvorstellungen in ihrer selbständigen Bedeutung und in ihrer Beziehung zu dem Geister- und Zauberwesen der niederen Rassen zu würdigen suchte. Naturgemäß verband sich damit zugleich eine aufmerksamere Beachtung solcher Bestandteile der Volksreligionen, die infolge des Mangels literarischer Überlieferungen oder der schwierigen Zugänglichkeit der Quellen bis dahin vernachlässigt worden waren, wie des Mysterienwesens oder gewisser neben der allgemeinen Religion ein verborgeneres Dasein führender Lokalkulte. Als bezeichnende Beispiele des so durch die Herbeiziehung eines umfassenderen Materials und einer weitergreifenden Anwendung der vergleichenden Methode sich vollziehenden Wandels der Anschauungen können wohl vor

allem die Untersuchungen von Erwin Rohde über Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen, sowie die über die mannigfachsten Gebiete vergleichender Religionsgeschichte sich erstreckenden Arbeiten H. Useners gelten, unter denen jene direkt an die animistische Theorie sich anlehnen und in gewissem Sinn eine Exemplifikation derselben auf griechischem Boden zu geben suchen, während diese wenigstens insofern mit der Grundtendenz der animistischen Theorie übereinstimmen, als sie, im Gegensatze zu der vorangegangenen einseitigen Überschätzung des Naturmythus, den Schutz- und Schicksalsgöttern eine vorwaltende und primäre Bedeutung zuerkennen und im allgemeinen geneigt sind, die mythologische Entwicklung nicht als eine solche zu betrachten, die mit den erhabeneren Vorstellungen beginne, um schließlich in einer Fülle von Einzelkulten zu enden, sondern umgekehrt als eine aufsteigende, die, von einzelnen, nach Ort und Zweck beschränkten Punkten ausgehend, allmählich sich zu allgemeineren Kultformen erweitere [1]).

So zweifellos nun aber die animistische Theorie durch die breitere Erfahrungsgrundlage, auf die sie sich stellte, ein Verdienst für sich in Anspruch nehmen darf, so läßt sich doch nicht verkennen, daß auch sie den Fehler einer die Erscheinungen nach einem vorausbestimmten Schema ordnenden Konstruktion nicht überwunden hat. Denn auch sie setzt voraus, der Verlauf der mythologischen Entwicklung sei nicht nur immer und überall der nämliche, sondern er entspreche auch im wesentlichen einer linearen Ordnung, indem es irgendeinmal ein Stadium gegeben habe oder noch gebe, wo der Seelen- und Geisterglaube alleinherrschend sei, worauf dann erst aus diesem die Naturmythen sowie die Vorstellungen von Schutz- und Schicksalsgöttern hervorgegangen seien. Auch dem Siegeslaufe der animistischen Theorie ist daher bereits ein Rückschlag gefolgt. Konnte z. B. unter den Kulturvölkern Europas das der Römer als dasjenige gelten, das in seiner früheren Zeit die Reste eines Seelen- und Ahnenkultus am treuesten bewahrt habe, so ließ die eingehendere Erforschung der römischen Religions-

[1]) Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1. Aufl. 1984, 3. Aufl. 1903. H. Usener, Götternamen, 1896. Die Sintflutsagen, 1899.

geschichte diese Annahme mindestens in ihrer Ausschließlichkeit gerade für die Anfänge, in denen die an den Ackerbau, die Viehzucht, den Krieg und an sonstige öffentliche Interessen gebundenen Kulte im Vordergrunde stehen, zweifelhaft erscheinen [1]). Und selbst da, wo die animistische Theorie am festesten begründet schien, bei den Natur- und primitiveren Kulturvölkern, erhoben sich mannigfache Bedenken. Einerseits glaubte man gewissen Zauberzeremonien und Kultgebräuchen von mystischem und magischem Charakter eine selbständige Bedeutung zuschreiben zu müssen; anderseits suchte man den verwickelteren Mythenbildungen, besonders dem Nebeneinander animistischer und naturmythologischer Bestandteile durch die Unterscheidung einer »höheren« und einer »niederen« Mythologie gerecht zu werden [2]).

f. Die präanimistische Theorie.

Unter diesen Ergänzungsversuchen entfernt sich der zweite, die Ergänzung nach oben, am weitesten vom Gebiet des eigentlichen Animismus. Werden auch die Seelen- und die ihnen verwandten Dämonenvorstellungen immer noch als die niederste Stufe der Mythenentwicklung angesehen, so gelten sie doch nicht mehr als die Ursprungsstätten aller Mythologie, sondern es wird neben ihnen besonders den Naturmythen eine selbständige Bedeutung eingeräumt. So gehören denn auch diese dualistischen Anschauungen nur noch insofern zu den konstruktiven mythologischen Systemen, als sie sich bemühen, beide mythologische Bildungen nach ihren äußeren Entstehungsbedingungen in einer Weise zu scheiden, die ihrem inneren Zusammenhang nicht zureichend gerecht wird. Anders verhält es sich mit der zweiten Ursprungshypothese, der Ergänzung des Animismus nach unten, die daher von ihren Vertretern die präanimistische Theorie genannt worden ist. Nach ihrem eigentlichen Inhalte lassen sich die meisten der hierher gehörigen Annahmen auch als »Zaubertheorie« bezeichnen [3]). Dabei beschränkt sich diese jedoch

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 20 ff.

[2]) Vgl. z. B. L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898, S. 25. Ähnliche Äußerungen von Ratzel in seiner Völkerkunde und von H. Schurtz in seiner Urgeschichte der Kultur.

[3]) R. R. Marrett, Pré-animistic Religion, Folk-Lore (London), XI, 1900, p. 168 ff.

nicht auf den eigentlichen Mythus, sondern zieht, gestützt auf den ursprünglichen Zaubercharakter der religiösen Zeremonien, auch die Religion in ihre Kreise, wobei sie sich freilich über die oben berührte Schwierigkeit einer Grenzbestimmung zwischen Mythus und Religion durch die Gleichsetzung beider hinwegzusetzen pflegt. Mit dem Animismus hat diese Anschauung die Hypothese des einheitlichen Ursprungs der Mythen gemein; mit der dualistischen Scheidung einer niederen und höheren Mythologie teilt sie den Vorzug, die gewaltsame animistische Umdeutung von Naturmythen zu vermeiden, während doch der Ursprung aller Mythologie und sogar Religion aus einer einzigen Wurzel bestehen bleibt, — eine Eigenschaft, in der man ebenfalls einen Vorzug zu sehen pflegt, obwohl sie freilich auch als ein Merkmal konstruktiver Mythologie betrachtet werden kann.

Die zwei Hauptargumente, auf die sich der Präanimismus stützt, sind erstens die überaus weite Verbreitung des Zauberglaubens und der Zauberbräuche, und zweitens die unleugbare Tatsache, daß Zauberglaube und Zauberbräuche auch ohne Anlehnung an irgendwelche andere Bestandteile des mythologischen Denkens vorkommen. Dem stehen jedoch im allgemeinen zwei schwere Bedenken gegenüber. Erstens gewinnt der Zauberglaube nur da eine einigermaßen durchsichtige psychologische Bedeutung, wo er sich an bestimmte andere Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie, insbesondere an den Seelen- und Dämonenglauben, anlehnt. Dieser äußert sich namentlich überall da in Zauberhandlungen, wo er von lebhaften Affekten und deren Ausdrucksbewegungen begleitet ist: dann ist eben die Zauberhandlung die natürliche Umwandlungsform solcher von Furcht oder Hoffnung getragener Affektäußerungen. Zweitens ist es eine allgemeine Eigenschaft solcher Bestandteile irgendwelcher mythischer Motive, die sich in ein Streben und Handeln entladen, daß sich die Affekte selbst und ihre Äußerungen fast unbegrenzt lange erhalten können, während ihre tiefer liegenden psychologischen Ursprungsmotive längst verschwunden sind. So erweisen sich insbesondere die Zauberbräuche, wo immer wir sie auf ihre ersten

---

K. Th. Preuss, Globus Bd. 87, 1905, S. 382 ff. A. Vierkandt, ebenda Bd. 92, 1907, S. 21 ff.

Anfänge zurückverfolgen können, als Produkte des Seelenglaubens oder anderer, meist wieder mit jenem oder seinen Abkömmlingen verbundener mythologischer Motive, wie des Glaubens an Vegetations-, an Wald-, Flußdämonen usw. Allerdings ist aber zu beachten, daß hierbei der ursprüngliche Seelenbegriff nicht, wie es von seiten der animistischen Theorie geschehen ist, auf die beim Tode oder im Traume entweichende »Psyche« eingeschränkt werden darf, daß vielmehr eine große Zahl von Zauberbräuchen sichtlich an solche Seelenvorstellungen anknüpfen, die wir unten als Formen der »Körperseele« kennen lernen werden, und die ihrerseits durchaus nicht aus einer Hauch- oder Schattenseele abgeleitet werden können (Kap. II). Insofern die präanimistische auf diese Unzulänglichkeit der animistischen Theorie hinweist, hat sie also um so mehr eine gewisse relative Berechtigung, als gerade den von jener vernachlässigten Formen der Körperseele mit den aus ihnen entspringenden Zauberriten mindestens eine gleiche, wenn nicht in vielen Fällen eine größere Ursprünglichkeit zukommt. Alle diese Verhältnisse sprechen aber dafür, daß uns der Zauberglaube nicht deshalb als die verbreitetste und die am längsten beharrende unter diesen Erscheinungen entgegentritt, weil sie selbst die ursprünglichste, sondern weil sie am innigsten mit den Gefühlen und Affekten verwebt ist, auf die schließlich überall das mythologische Denken zurückgeht [1]).

3. Symbolistische und rationalistische Mythendeutungen.

a. Allgemeiner Charakter dieser Theorien.

Nicht selten lassen die Mythologen die Frage, was der Mythus überhaupt sei, gänzlich auf sich beruhen. Den Inhalt dieses Begriffs glaubt man aus den allgemein geläufigen Tatsachen, die dem Gebiet des Mythischen herkömmlicherweise zugezählt werden, als bekannt voraussetzen zu dürfen. Wo man sich jedoch dieser verbreiteten Abneigung zum Trotz dennoch zu Begriffsbestimmungen entschließt, da bewegen sich diese im allgemeinen zwischen zwei

[1]) Näheres über das Verhältnis des Seelen- zum Zauberglauben vgl. unten Kap. 2, II.

entgegengesetzten Anschauungen, die wir kurz als die symbolistische und die rationalistische bezeichnen können.

Von beiden ist die symbolistische gegenwärtig wohl die verbreitetere. Nach ihr fällt der Mythus seinem Wesen nach mit der Dichtung zusammen, und die einzelne mythologische Vorstellung berührt sich daher auf das engste mit der poetischen Metapher. Der Unterschied zwischen Mythologie und eigentlicher Dichtung soll aber zunächst darin bestehen, daß der Mythus von dem Volk in seiner Gesamtheit, das Werk der Dichtung dagegen von einem einzelnen geschaffen werde, daher auch in der Volkspoesie und vor allem in dem Volksepos beide Gebiete zusammenfließen. Als ein weiteres Merkmal betrachtet man es dann, daß der Inhalt des Mythus für Wirklichkeit gehalten werde, während die Dichtung auf willkürlicher Erfindung beruhe, ein Unterschied, der zugleich für den Gegensatz der mythologischen und der poetischen Metapher entscheidend sein soll. Denn jene beseele die Naturerscheinungen selbst und wandle sie so in persönliche, denkende und fühlende Wesen um, während die dichterische Metapher bei ihren Bildern nur den Zweck der Veranschaulichung verfolge [1]). Zuweilen werden aber auch diese Merkmale vereinigt: zwischen der mythischen und der poetischen Metapher als solcher bestehe kein prinzipieller Unterschied, da beide in der Substitution eines Bildes für den Gegenstand übereinstimmen. Darum gelten »Beseelung (Personifikation)« und »Verbildlichung (Metapher)« als die Haupteigenschaften des mythologischen Denkens, und im Unterschiede von Poesie und Wissenschaft wird es außerdem als ein »unbewußtes Vorstellen« definiert, das »außerhalb der Gesetze des logischen Denkens verlaufe«, während es doch »für den Geist eine unmittelbare Gewißheit und Wirklichkeit besitze«. Der tiefere Gehalt der mythologischen Vorstellungen wird aber schließlich in den religiösen Ideen gesehen, als deren Symbole sie gedeutet werden können [2]).

---

[1]) Vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, 1891. S. 9 ff.

[2]) Vgl. H. Usener, Mythologie, im Archiv für Religionswissenschaft, herausgegeben von A. Dieterich und Th. Achelis, Bd. 7, 1904, S. 25. Es ist wohl nicht überflüssig, hier hinzuzufügen, daß die großen Verdienste, die sich Usener durch seine historischen und vergleichenden Arbeiten um die Geschichte der Mythenentwicklung erworben hat, von diesen theoretischen Vorstellungen ganz und gar

Daß diese Theorie ihre Heimat in der Romantik hat, ist unverkennbar. Der Naturmythologie der Romantik, Creuzers Symbolik und, wenn man weiter zurückgehen will, Herders religionsphilosophischen Ideen ist sie am nächsten verwandt[1]).

Während so die symbolistische Theorie den poetisch-phantastischen Charakter des Mythus in den Vordergrund stellt, legt im vollen Gegensatze zu ihr die rationalistische auf die intellektuellen Motive desselben das Hauptgewicht. Ihr besteht daher der Mythus im Grunde überall in der naiven Behandlung theoretischer oder praktischer Probleme, und die Mythologie im ganzen ist ihr eine Art primitiver Wissenschaft. Jede auffallende Naturerscheinung, jede in das menschliche Leben eingreifende Veränderung, wie Traum, Krankheit, Tod, fordert die Frage nach ihrem Warum heraus. Daneben regen die Wechselfälle des Schicksals zum Nachdenken darüber an, wie der Gang der Dinge am sichersten nach eigenem Wunsch zu lenken sei. So erfinde der Mensch Naturmythen, um den Lauf der Natur zu erklären, Seelenmythen, um über Geburt und Tod und mannigfache seelische Zustände Rechenschaft zu geben, und so übe er, als eine Art primitiven Experimentes, Zauberriten, um das Walten der geheimnisvollen Kräfte zu beherrschen, von denen er sich umgeben glaubt. Nicht überall kommen diese Anschauungen heute mehr in völlig unverhüllter Form zum Ausdruck, sondern meist begleiten jene Reflexionsmotive in einzelnen Andeutungen die Beschreibung der Erscheinungen. Aber gerade darin, daß eine solche intellektualistische Deutung sozusagen ganz außerhalb der Frage nach irgendeiner Theorie der Erscheinungen zu stehen pflegt, weil sie für den unmittelbaren und selbstverständlichen Ausdruck der Tatsachen gehalten wird, kommt die Vor-

---

unabhängig sind. Es schien mir nur zweckmäßig, diese in der gegenwärtigen Mythologie verbreiteten Vorstellungen durch ein Beispiel neuesten Datums und durch das eines Forschers zu belegen, der mit Recht auf diesem Gebiet als eine hervorragende Autorität gilt.

[1]) Herder, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, 2. Teil, 1774. (Werke zur Religion und Theologie, Ausg. von 1806, Bd. 5.) Unter dem Einfluß der Romantik steht von den Begründern der neueren wissenschaftlichen Mythologie besonders auch Jacob Grimm, der freilich nirgends eine einheitliche Theorie durchgeführt, aber ganz im Sinne der Romantik den Zusammenhang von Mythus und Volkspoesie energisch betont hat. (Vgl. unten Teil II, Kap. 4.)

herrschaft der Reflexionspsychologie auf mythologischem Gebiete um so deutlicher zum Ausdruck. Übrigens ist es bemerkenswert, daß die neueste Verbreitung dieses Intellektualismus ziemlich genau mit der beginnenden Vorherrschaft der animistischen Theorie zusammenfällt. Bei Herbert Spencer ist das freilich durch den intellektualistischen Charakter seiner gesamten Psychologie bedingt. Aber auch ein Mann wie E. B. Tylor, der sich in den tatsächlichen Ausführungen einen hohen Grad von Unbefangenheit zu wahren weiß, redet, wo er irgendeinmal auf die Motive der Vorstellungen oder Handlungen kommt, von den »Theorien«, aus denen animistische Anschauungen oder Naturmythen hervorgegangen seien, und gerade unter diesem Gesichtspunkte sucht er dann oft mit glücklichem Griff den Zusammenhang solch primitiver Vorstellungen mit späteren philosophischen Lehren nachzuweisen [1]). Nun findet zwar diese Auffassung darin, daß die Mythologie tatsächlich die Vorläuferin der Philosophie und durch diese der Wissenschaft überhaupt gewesen ist, eine gewisse Stütze. Doch wird dabei nicht beachtet, daß sie mindestens in gleichem Maße auch die Anfänge der Religion in sich schließt. Aber infolge der herrschenden Vermengung der Begriffe von Mythus und Religion wird wohl auch die Religion selbst für eine Art primitiver Wissenschaft angesehen. Namentlich gilt sie für einen Ersatz derselben gegenüber solchen intellektuellen Problemen, die nach dem Ausdruck Herbert Spencers in das Gebiet des »Unerkennbaren« hineinreichen. In ihrem Ursprung geht daher diese Anschauung auf den Rationalismus der Aufklärungszeit und auf dessen Vorläufer bis hinauf zur antiken Sophistik zurück. Sie bewegt sich übrigens in mancherlei Spielarten, unter denen für die Bestandteile der sogenannten »höheren Mythologie« überdies die Annahme der dichterischen Ausschmückung tatsächlicher Vorgänge in Natur und Geschichte unterstützend einzutreten pflegt. Schon das Wort »Mythologie«, mit dem wir ja noch heute nicht bloß die wissenschaftliche Untersuchung des Mythus, sondern auch das Objekt dieser Untersuchung, insofern es einen einigermaßen in sich geschlossenen Zusammenhang von Mythenbildungen darstellt, be-

---

[1]) Vgl. Herbert Spencer, Soziologie, Bd. 1. Tylor, Anfänge der Kultur, Deutsche Ausgabe, I, S. 422. II, S. 75 ff.

zeichnen, spricht für das Übergewicht, das diese rationalistische Mythendeutung vermöge der uns schon so mannigfach bekannt gewordenen Tendenz der Vulgärpsychologie zur Vermengung der Erscheinungen mit den Überlegungen des reflektierenden Beobachters behauptet. Die Mythologie als Objekt gilt eben gerade so gut als eine Art Wissenschaft wie diejenige Mythologie, die hinwiederum die Erforschung dieses Objekts zu ihrer Aufgabe hat. Nur daß jene über Natur, Seele, Gott und andere Dinge, diese dagegen erst über die Vorstellungen reflektiert, die sich eine solche objektive Mythologie von den Dingen und ihrem Zusammenhang gebildet hat.

b. Kritik des Symbolismus.

Daß gegenüber dieser rationalistischen Auffassung die poetisch-symbolistische ihre Vorzüge hat, ist nicht zu verkennen. Bemüht sie sich doch immerhin, einen Maßstab an die Dinge anzulegen, der ihnen selbst oder mindestens den ihnen nächstverwandten geistigen Erzeugnissen entnommen ist. Auch kann ja an der engen Beziehung zwischen Dichtung und Mythus kein Zweifel bestehen, ebensowenig daran, daß dem mythenbildenden Bewußtsein selbst seine Schöpfungen nicht Dichtungen, sondern Wirklichkeit sind. Daß endlich auf dem Boden mythologischer Vorstellungen und der unter ihrem Einfluß sich bildenden religiösen Kulte Symbole entstehen, und daß dieser Vorgang in der Entwicklung der positiven Religionen eine wichtige Rolle spielt, ist unbestreitbar. Aber weder die Romantik noch die in ihren Spuren wandelnde Richtung der neueren Mythologie hat diese Beziehungen zu Dichtung und Symbol irgendwie deutlich gemacht. So richtig sie es erfaßt hat, daß alle Rationalisierung von Mythus und Religion an den entscheidenden Motiven achtlos vorübergeht, so pflegt sie doch selbst, wo sie irgend den Versuch macht, über jene Motive Rechenschaft zu geben, teils in völlig unbestimmten, teils wiederum in allerlei rationalisierenden Unterscheidungen befangen zu bleiben. In dieser Beziehung besitzt der Symbolbegriff in der heutigen Mythologie noch die gleiche schwankende Unbestimmtheit wie in Fr. Creuzers »Symbolik und Mythologie«. So ist es zweifellos kein zureichendes Kriterium, wenn man den Unterschied von Mythus und Dichtung darin sieht, daß jener für Wirklichkeit gehalten wurde und diese nicht. Abgesehen

davon, daß Dichtungen, die höchst persönlichen und willkürlichen Ursprungs sind, vielfach als Wahrheit gegolten haben und noch gelten, ist die ästhetische Wirkung einer dichterischen Schöpfung vielmehr an die Bedingung gebunden, daß der Gedanke der Erfindung bei ihr völlig verschwindet. Daß ferner der Mythus in Bildern denke, und daß sein Gebiet das der »unbewußten Vorstellungen« sei statt des bewußten und vernünftigen Denkens, das sind unbestimmte Behauptungen, die der psychologischen Beleuchtung nirgends standhalten. Denn anders als in »Bildern«, das heißt in konkreten Vorstellungen, können wir auch die abstraktesten Begriffe nicht denken, und »unbewußte Vorstellungen« können wir allenfalls solche nennen, deren mögliches Wiedererscheinen in unserem Bewußtsein wir annehmen, sogenannte »Spuren« oder Dispositionen, welche die Existenz früher vorhanden gewesener voraussetzen. Zu dieser Klasse gehören aber die mythologischen Vorstellungen, die sich vielmehr durch ihre unmittelbare und äußerst lebendige Wirklichkeit auszeichnen, gewiß nicht.

Nicht anders verhält es sich schließlich mit derjenigen unter den Begriffsbestimmungen, die unter allen am tiefsten in das Wesen des Mythus einzudringen sucht: mit der Subsumtion unter den Begriff des Symbols. Sie hängt auf das engste mit jenem »Denken in Bildern« zusammen, das dem Mythus zugeschrieben wird. Da man nun unter einem »Symbol« jedes Bild verstehen kann, das irgendeinen Gedankeninhalt veranschaulicht, der in dem Bilde selbst nicht direkt gegeben ist, so ist auch dieser Begriff wieder in den mannigfachen Bedeutungen möglich, die in der Tat in die symbolistische Theorie hineinspielen. So sind die mythologischen Vorstellungen nicht nur als religiöse Symbole, sondern sie sind nicht selten auch als Verhüllungen wissenschaftlicher Wahrheiten oder moralischer Lehren gedeutet worden. Dahin kann im weiteren Sinne auch die nicht ganz mit Recht als »Euhemerismus« bezeichnete Annahme einer poetischen Ausschmückung geschichtlicher Ereignisse gezählt werden. In der heutigen Mythologie sind aber hauptsächlich noch zwei Formen dieses Symbolismus vertreten. Die eine faßt die mythologische Vorstellung als ein Natursymbol, die andere als ein religiöses Symbol auf. Dort wird eine mutmaßlich aus dem Naturmythus hervorgegangene Sagen- oder Märchenform, insofern

in ihr noch Spuren enthalten sind, die auf eine Naturerscheinung hinweisen, als symbolischer Ausdruck dieser Erscheinung betrachtet. Hier gilt die mythologische Vorstellung als Symbol einer religiösen Idee, die, wenn sie die rein religiöse Form angenommen hat, jenseits aller Mythologie liegt. Von diesen Anwendungen scheidet jedoch die erste hier sofort aus. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß in diesem Falle die sekundäre Mythenform an sich durchaus kein Symbol des primären Naturmythus ist, auch wenn sie in Wirklichkeit aus diesem hervorgegangen sein sollte, was ja immerhin in vielen Fällen hypothetisch bleibt. Denn die Sage oder das Märchen, das an einen Naturmythus erinnert, wird erst von dem Mythologen auf diesen zurückbezogen und in diesem Sinne in ein Symbol umgewandelt. Der Mythus selbst hat aber keine symbolische Bedeutung, sondern, solange der Naturmythus lebendig ist, werden die Erscheinungen unmittelbar so aufgefaßt, wie der Mythus sie darstellt: hier ist also die mythologische Vorstellung Wirklichkeit, und nicht Symbol; hat sich der Naturmythus erst durch seine anthropomorphen Umwandlungen vollständig von der Naturerscheinung losgelöst, so erlischt allmählich auch die Erinnerung an seine einstige Naturbedeutung. Der Mythus selbst kann also hier wiederum nicht als deren Symbol gelten, sondern er ist dies höchstens für den über ihn reflektierenden Mythologen.

Hiervon unterscheidet sich nun die Deutung des Mythus als einer symbolischer Einkleidung religiöser Ideen wesentlich nur darin, daß sich in der Tat die mythologische Vorstellung zum Symbol entwickeln kann. Doch geschieht das weder ausnahmslos, da es zahlreiche Mythen gibt, die nie in den Umkreis religiöser Ideen treten; noch kann es anders als in dem Sinne geschehen, daß die Vorstellung, die zum Symbol wird, ursprünglich ein solches noch nicht ist. Vielmehr liegt, insoweit der Mythus überhaupt eine religiöse Bedeutung hat, diese gerade darin, daß alles das, was eine dem Mythus entwachsene Stufe des Bewußtseins symbolisch auffaßt, im Mythus selbst noch als unmittelbare Wirklichkeit geschaut wird. Weit entfernt, identisch zu sein, sind also Mythus und Symbol Bildungen, die an entgegengesetzten Endpunkten der religiösen Entwicklung stehen: der Mythus am Anfang, das Symbol am Ende. Dazwischen liegen dann freilich mancherlei Abstufungen, wo eine

Vorstellung Wirklichkeit und Symbol zugleich sein kann. Bei der Entwicklungsgeschichte der Zauberriten namentlich werden wir mit Erscheinungen, die hierher gehören, bekannt werden. Die sprechendsten Belege bieten aber hier solche mythologische Vorstellungen und Kulthandlungen, bei denen wir die Entwicklung von der unmittelbaren Anschauung zum Symbol in allen ihren Stadien überblicken können, oder die wir sogar noch in der Gegenwart in Gestaltungen, die diesen Stadien angehören, vor uns sehen. So führt die christliche Taufe auf Reinigungszeremonien zurück, die beinahe bei allen Völkern vorkommen. Dabei gilt aber dem Naturmenschen die Reinigung, die er etwa vornimmt, wenn er mit einer Leiche oder mit Gegenständen in Berührung kam, die ihm aus irgendwelchen mythologischen Motiven als »Tabu« gelten, ganz und gar als etwas sinnlich Wirkliches, nicht Symbolisches. Mag er dabei sich vorstellen, daß er mit seinem Körper auch seine Seele reinige, so liegt darin doch zunächst noch keine symbolische Übertragung, weil seine Seele und sein Körper zusammengehören, so daß jene alles, was diesen trifft, unmittelbar miterlebt. Zu dieser Vorstellung ist aber sichtlich schon in einer sehr frühen Zeit die andere hinzugetreten, daß solchen Reinigungszeremonien, sobald sie als Bestandteile religiöser Kulte, unter Anrufung der Götter oder in Begleitung bestimmter weiterer Zauberriten auftreten, ebenfalls eine zauberhafte Kraft innewohne; und indem nun die Wirkung dieser Kraft als eine rein geistige aufgefaßt wurde, verwandelte sich jene äußere materielle Reinigung des Körpers in das Symbol eines jenseits der Sinnenwelt wirksam gedachten magischen Einflusses. Von der Zeremonie auf dieser Stufe der Entwicklung, wie sie in etwas verschiedener Gestaltung nicht bloß die griechische und die römische Kirche, sondern auch das lutherische Glaubensbekenntnis vertritt, darf man wohl sagen, daß in ihr noch immer die symbolische mit der realen, mythologischen Vorstellung verbunden sei. Zum reinen, das heißt nicht mehr mythologisch und magisch, sondern bloß noch religiös zu deutenden Symbol ist die Taufe offenbar erst da geworden, wo sie überhaupt nur noch als eine sinnbildliche Handlung ohne jede reale, natürliche oder übernatürliche Wirkung betrachtet wird. Ähnlich wie in diesem Fall, so können sich nun überall und in der mannigfaltigsten Weise aus mythologischen Vorstellungen religiöse

Symbole entwickeln. Immer aber bilden dann mythologische Vorstellungen von unmittelbarer, nicht symbolischer Bedeutung die Ausgangspunkte. Indem die symbolistische Theorie des Mythus den Begriff der ausgebildeten Religion an die Erscheinungen heranbringt, verwechselt sie also die Keime der Entwicklung mit ihren Früchten, — eine Umkehrung, die der Idee der rückläufigen Entwicklung und einer ihr vorausgehenden religiösen Uroffenbarung einigermaßen verwandt ist und sich daher auch gelegentlich mit dieser verbinden kann.

c. Kritik des Rationalismus.

In ähnlichem Sinne, aber in anderer Richtung verfehlt nun die rationalistische Theorie das Ziel, indem auch sie den Mythus aus einer Verfassung des menschlichen Bewußtseins zu begreifen sucht, die selbst dem mythologischen Denken entwachsen ist. Denn es ist der Standpunkt, den der reflektierende Beobachter dem Mythus gegenüber einnimmt, den sie in diesen selbst hineinträgt. So entsteht hier der Widerspruch, daß man einerseits die Wissenschaft als die Macht zu preisen pflegt, die den Mythus zerstöre, und daß man anderseits doch diesen selbst für eine primitive Wissenschaft ansieht. Offenbar ist aber das erste nur möglich, wenn die Wege beider grundsätzlich verschieden sind, wogegen das zweite voraussetzt, daß sie ihrem Wesen nach übereinstimmen. Die Lösung dieses Widerspruchs liegt darin, daß das Material tatsächlicher Erlebnisse und Erfahrungen, auf dem der Mythus sich aufbaut, mit dem der Wissenschaft übereinstimmt — denn es besteht hier wie dort in den Vorstellungen und Gefühlen, Affekten und Trieben, die dem menschlichen Bewußtsein überhaupt zukommen —, während die Denkmittel, mit Hilfe deren der Naturmensch auf dieser Grundlage die Mythenbildung und der Kulturmensch die Wissenschaft hervorbringt, durchaus voneinander abweichen. Der Fehler der rationalistischen Theorie besteht also darin, daß sie jene Übereinstimmung der allgemeinsten empirischen Inhalte des Bewußtseins auf diese Denkmittel und durch diese auf die Zwecke überträgt, die in beiden Fällen in Frage kommen. Weil Sonne, Mond und Sterne, Erde und Himmel, Blitz und Donner, Schlaf und Traum, Krankheit und Tod zu allen Zeiten die gleichen bleiben, so sollen auch

Mythus und Wissenschaft diesen Dingen im wesentlichen in der gleichen Weise gegenüberstehen, nur daß die Auffassung der letzteren die reifere sei, weil sie die Schule reicherer Erfahrung und geübteren Denkens hinter sich habe. Aber diese im engsten Sinne anthropozentrische, den momentanen Standpunkt des reflektierenden Beobachters zum allgemeingültigen machende Betrachtungsweise erweist sich bei jedem Schritt, den man irgendwo in das Gewebe primitiver Mythenbildungen unternehmen mag, als unhaltbar. Was die Wissenschaft in erster Linie erstrebt, von dem Augenblick an, wo sie in das Licht der Geschichte tritt, das ist die Erkenntnis um der Erkenntnis selbst willen. Dieses theoretische Interesse liegt dem mythologischen Denken völlig fern. Wo es sich überhaupt bestimmte Zwecke setzt, da sind diese durchaus nur praktischer Art. Erfolg in Unternehmungen, Abwendung des Unheils, Schädigung des Feindes — das sind die vornehmsten Triebfedern, die sich zunächst auf den Handelnden selbst, und dann unter dem Einfluß der Stammesgefühle auf seine Genossen erstrecken. Alle Vorstellungen über den Zusammenhang der Erscheinungen sind ganz nach diesen praktischen Interessen orientiert. Indem sie allmählich von diesen sich lösen und teils neben ihnen, teils endlich unabhängig von ihnen einen selbständigen Wert gewinnen, weicht erst die mythologische der wissenschaftlichen Betrachtung. Mit dieser Umwandlung der Interessen ist aber notwendig zugleich ein fundamentaler Wandel des Denkens selbst, seiner konkreten Motive wie der allgemeinen Maximen, denen es folgt, verbunden. In der Tat offenbart sich das am unmittelbarsten an derjenigen Maxime, die innerhalb der wissenschaftlichen Betrachtung zur herrschenden wird: an der Voraussetznng einer objektiven Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen. Auch der Mythus kennt eine Regelmäßigkeit des Geschehens in dem Sinne, daß das Ähnliche überall und fortwährend wiederkehrt. Aber diese Analogien der Erscheinungen sind durchaus von der nämlichen, zufälligen Art, wie sie gelegentlich den unmittelbaren Wahrnehmungen selbst, und wie sie insbesondere den subjektiven Vorstellungen vermöge der zwischen ihnen sich abspielenden Assoziationen zukommt. Insoweit hier überhaupt von einer Gesetzmäßigkeit die Rede sein kann, stammt also diese vielmehr aus der relativen Gleichförmigkeit der äußeren Ein-

drücke und der durch sie erweckten Affekte und Triebe, als aus dem intellektuellen Bedürfnis, die Erscheinungen und die aus ihnen gewonnenen Begriffe den Normen des Denkens zu unterwerfen. Mißt man daher das mythologische an diesem Maßstab des logischen, wissenschaftlichen Denkens, so schiebt man ihm Motive und Grundsätze unter, die es selbst gar nicht besitzt. Natürlich liegt nun aber darin, daß jene Bewußtseinsinhalte, die wir als die letzten Objekte des Mythologischen ansehen müssen, schließlich mit den Objekten des wissenschaftlichen Denkens identisch sind, eingeschlossen, daß es an vermittelnden Zwischenstufen zwischen beiden nicht fehlt, — eine Beziehung, die z. B. bei den kosmogonischen Mythen augenfällig hervortritt, die aber auch bei allen andern zu bemerken ist. Solche Zwischenstufen sind es dann eben, die in der Tat die Mythologie in manchen ihrer Bestandteile als eine Vorstufe der Wissenschaft erscheinen lassen, und die es begreiflich machen, daß mythische Elemente eine lange Zeit hindurch auch in die Wissenschaft selbst hineinragen, ja in ihren letzten Nachwirkungen vielleicht niemals ganz verschwinden, wie das die Geschichte der Philosophie bis zum heutigen Tage zeigt. Doch die Tatsache, daß solche Vermengungen vorkommen, macht die Forderung einer Scheidung der Motive nur um so dringlicher. Dagegen rechtfertigt sie es nicht, die hier obwaltenden qualitativen Gegensätze in bloße quantitative Unterschiede umzuwandeln. Geschieht das, so wird dann unvermeidlich wiederum dem Anfang das Ende substituiert, ähnlich wie dies, nur von einem andern Gesichtspunkte aus, da geschieht, wo man in den Mythus die religiösen Symbole hineindeutet, die sich aus ihm entwickeln können.

So sehr aber die rationalistische und die symbolistische Theorie im übrigen auseinandergehen, so gibt es doch einen Punkt, in dem beide übereinstimmen, und der an sich, da er nur ein Ergebnis unmittelbarer Beobachtung zur Geltung bringt, eigentlich außerhalb jeder Theorie steht. Das ist die Bemerkung, daß alle Mythenbildung eine Belebung oder selbst eine Personifikation der Erscheinungen enthalte. Diese Übereinstimmung ist um so wertvoller, als diese Eigenschaft näher betrachtet mit den Voraussetzungen der rationalistischen wie der symbolischen Theorie schwer vereinbar ist. Die Personifikation ist besonders den leblosen Gegenständen

gegenüber etwas so Irrationales, daß es sich kaum denken läßt, wie der Mensch auf irgendeiner Stufe seiner intellektuellen Entwicklung darin eine eigentliche Erklärung der Erscheinungen gesehen haben sollte; und sie ist anderseits so sehr an die Vorstellung der unmittelbaren Wirklichkeit des lebend gedachten Objektes gebunden, daß man nicht begreift, wie diese Vorstellung die Idee des Symbols neben sich duldet. In der Tat haben daher extreme Vertreter beider Anschauungen gelegentlich wohl die Möglichkeit der anthropomorphen Belebung als eine selbst der primitivsten Stufe des Menschen unwürdige Voraussetzung abgelehnt und die Erscheinungen, die darauf hinweisen, entweder als phantastische Übertreibungen oder als Metaphern gedeutet, die, ursprünglich nicht ernst gemeint, späterhin mißverstanden worden seien [1]. Aber diese Ansichten fanden im ganzen so wenig Anklang, daß sie gegenüber der sonstigen Einmütigkeit der Mythologen über diesen Punkt nur als beachtenswerte Zeugnisse des Widerspruchs gelten können, in dem beide Theorien mit den Erscheinungen stehen. In Wahrheit tritt gerade dieser fundamentalen Eigenschaft des Mythus gegenüber die Unzulänglichkeit jener mythologischen Theorien offen zutage. So pflegt man denn auch die belebende Kraft des Mythus als eine Eigenschaft hinzunehmen, die er mit der Dichtung gemein habe, wobei nur der Mythus für Wirklichkeit nehme, was in der Dichtung als ein bloßes Spiel der Phantasie erkannt werde. Da nun aber hier wie überall die Wirklichkeit dem sie nachahmenden Spiel vorausgehen muß, so wird man vielmehr suchen müssen, umgekehrt das dichterische Bild aus der mythologischen Anschauung zu begreifen.

4. Die Analogietheorie und die Wanderhypothese.

Neben dem Symbolismus und Rationalismus sind zuweilen noch zwei Vorstellungsweisen hervorgetreten, durch die man sich namentlich die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen den mythologischen Anschauungen verschiedener Völker zu erklären suchte.

---

[1] Herbert Spencer, Soziologie, Deutsche Ausg. I, S. 159. Max Müller, Essays II², 1881, S. 10. S. oben S. 217.

Die eine von ihnen, die Theorie der Analogie, schließt sich nahe an die symbolistische Deutung an und läßt sich in gewissem Sinne als eine abgeschwächte Form derselben betrachten; die andere, die Wanderhypothese, hat eine rationalistische Wurzel, obgleich sie in ihren früheren Gestaltungen ebenfalls inmitten jener mystisch-symbolistischen Vorstellungsweise erwachsen ist, die in der Mythologie der Romantik ihre letzte Blüte erlebt hat.

a. Die Theorie der Analogie.

Die Theorie der Analogie findet sich häufiger in einzelnen Anwendungen des Analogiebegriffs in der historischen und ethnologischen Mythologie als in der Form einer eigentlichen, zusammenhängenden Theorie. So hat insbesondere Adolf Bastian in seinem Begriff des »Völkergedankens«, unter dem er einen auf ursprünglichen Anlagen beruhenden und darum keiner äußeren Mitteilung bedürftigen seelischen Gesamtbesitz der Menschheit und ihrer Äußerungen versteht, die Existenz solcher weitgehender Analogien betont[1]. Eingehender hat, zugleich im Anschluß an die naturmythologische Theorie, L. Sybel den Gedanken der Analogie in seiner »Mythologie der Ilias« durchzuführen gesucht[2]. Der Mythus ist nach ihm ein sinnliches Bild, das einem Begriff entspricht, — deutlich tritt bei diesem Ausgangspunkt der Zusammenhang mit der symbolischen Theorie hervor. Doch nicht jedes Bild eines Begriffs ist mythisch, sondern es wird dazu erst, wenn es nicht direkt, sondern bloß mittelbar den Begriff versinnlicht. Eine solche mittelbare Versinnlichung ist nun eine Analogie: das Analogieglied bildet gewissermaßen die mittlere Proportionale zwischen dem eigentlichen Bild und seinem Begriff. Als versinnlichende Analogien wählt aber das mythologische Bewußtsein die ihm nächstliegenden, die seinem eigenen Sein und der umgebenden Natur angehörenden Vorstellungen. Darum ist die Anschauung des Mythus »plastisch, anthropomorph, zoomorph, oder sonstwie, auch monströs, nach Maßgabe der Merkmale des jeweils versinnlichten Begriffs«.

---

[1]) A. Bastian, an vielen Stellen, besonders: Der Mensch in der Geschichte, 1860, I, S. 213 ff., II, S. 24 ff. Kontroversen in der Ethnologie, I, 1893 S. 73 ff.

[2]) L. von Sybel, Die Mythologie der Ilias, 1877, S. 27 ff.

Diese Theorie leidet sichtlich an zwei Übelständen, die sie zu einer psychologischen Interpretation der Erscheinungen untauglich machen. Zunächst teilt sie mit dem Symbolismus den Fehler, in der Mythologie eine Art Bildersprache zu sehen, hinter deren Zeichen sich irgendein Begriffssystem verberge. Weder ist aber dem mythenbildenden Bewußtsein die einzelne mythische Vorstellung Stellvertreterin eines Begriffs, noch hat der Gesamtinhalt einer Mythologie die Bedeutung eines Begriffssystems, sondern jenem Bewußtsein selbst ist die einzelne mythologische Vorstellung genau in derselben sinnlich anschaulichen Form wirklich, in der sie von ihm vorgestellt wird. Den Begriff legen erst wir in sie hinein, wenn wir sie irgendwie zu interpretieren suchen, und zu einem gewissen System wird die Mythologie eines Volkes erst in dem Augenblick, wo wir zwischen den einzelnen Mythen einen begrifflichen Zusammenhang herzustellen bemüht sind. In dem mythenbildenden Bewußtsein ist dieser Zusammenhang wiederum nur ein unmittelbar sinnlich anschaulicher. Er resultiert naturgemäß aus der übereinstimmenden Anschauungsweise. Da aber diese sehr verschiedene Motive in sich vereinigen kann, so setzt sich eine Mythologie stets aus mancherlei heterogenen Bestandteilen zusammen. In allem dem lehrt also die Analogietheorie nicht im mindesten, was der Mythus selbst ist, und aus welchen äußeren und inneren Bedingungen er hervorgeht, sondern höchstens, was ein über ihn reflektierender Beobachter nachträglich in ihn hineinlegen kann.

Häufiger bedient man sich nun der Theorie der Analogie, um einzelne mythologische Vorstellungen oder Kulte zu deuten, ohne dabei in der Analogie ein allgemein und für alle Erscheinungen gültiges Motiv zu sehen. So denkt man sich etwa Attribute einer Gottheit durch Analogie auf eine andere übertragen. Besonders aber bei Zauberhandlungen, Opferbräuchen und Kultformen räumt man der Analogie ein weites Gebiet mannigfacher Beziehungen ein, die teils in der Analogie verschiedener Vorstellungs- und Kultformen miteinander, teils auch in einer Analogie dieser Formen mit den Objekten besteht, die den Inhalt des Mythus oder den Zweck der Kulthandlung bilden. Ein charakteristisches Beispiel dieser Art ist namentlich der sogenannte »Analogiezauber«. Mit diesem Namen bezeichnet man alle die Zauberriten, bei denen der Zaubernde eine

Handlung ausführt, die mit dem von ihm gewünschten Erfolg irgendeine äußere Ähnlichkeit hat [1]). Beispiele dieses Zaubers haben wir bei verschiedenen Tanzformen kennen gelernt [2]). Wenn bei dem Regenzauber die Teilnehmer in Masken auftreten, die Regenwolken oder Tiere darstellen, denen man, weil sie beim Regen erscheinen, eine Wirkung auf diesen zuschreibt, oder wenn bei den Saatfesten eine Phallophorenprozession über die Felder zieht, die in Tänzen und Gesten die befruchtende Tätigkeit der Vegetationsdämonen nachahmt, so nennt man dies einen Analogiezauber, weil der gewünschte Erfolg, nämlich die Tätigkeit der regnenden Wolke, der den Regen erzeugenden Tiere oder der Dämonen des Feldes, durch analoge Handlungen angeregt werden soll.

Bei diesen konkreten Anwendungen der Analogietheorie sind zunächst die zwei Fälle der Übertragung von Attributen, Eigenschaften oder Handlungen von einer bestimmten mythologischen Gestalt auf eine andere und die im Kultus eine wichtige Rolle spielende Beziehung der Kulthandlungen zu den ihnen zugeschriebenen Wirkungen auseinanderzuhalten. Im ersten Fall ist die Analogie ein wichtiges Hilfsmittel zur Nachweisung irgendwelcher historischer oder psychologischer Beziehungen zwischen bestimmten Vorstellungskreisen. Aber sie ist natürlich nicht im allermindesten ein Erklärungsgrund, sondern die Frage, warum gewisse Erscheinungen analog sind, bedarf in jedem einzelnen Fall einer besonderen Untersuchung, und wo diese auf das psychologische Gebiet übergreift, da ist wiederum die Analogie kein psychischer Vorgang, aus dem sich irgend etwas erklären ließe; sondern der Versuch, solche Übertragungen zu verstehen, wird stets auf irgendwelche Assoziations- und Apperzeptionsprozesse zurückführen, die unter dem Einfluß bestimmter äußerer Bedingungen zustande kommen, und deren Wirkungen, nicht Ursachen die beobachteten Analogien sind. Anders verhält es sich mit den Analogien zwischen den Kultushandlungen und den Kultuszwecken, deren einfachste und darum verständlichste Beispiele uns in dem »Analogiezauber« ent-

---

[1]) Vgl. besonders Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus, Bd. 87, 1905, S. 347 ff., 380 ff.

[2]) Vgl. Bd. 3² (1908) (Kunst), S. 419 ff.

gegentreten. Hier ist offenbar wieder zwischen dem ursprünglichen Ausgangspunkt solcher Zeremonien und ihren späteren Metamorphosen zu unterscheiden. Der Zaubernde, der die Handlungen der Fruchtbarkeits- oder der Regendämonen nachahmt, fühlt sich selbst eins mit diesen dämonischen Wesen. Für den Zaubergläubigen handelt es sich also in diesem Falle um keine Analogie, sondern um eine Identität[1]). Zur bloßen Analogie wird diese Identität in der Tat wiederum erst in den Augen eines außerhalb stehenden Beobachters, der sich darüber Rechenschaft gibt, daß, was er sieht, der erstrebten Wirkung nicht gleich, sondern höchstens ihr ähnlich ist. Das ändert sich nun, wenn ein bestimmter Zauberkult zu einer von dem Gläubigen nicht mehr oder nur noch teilweise verstandenen äußeren Handlung geworden ist. Jetzt kehrt sich einigermaßen das vorige Verhältnis um. Der Zaubernde hält nun seine Handlung nicht für identisch mit dem, was er bezweckt, aber auch kaum mehr für analog; oder wo er es tut, da ist ihm diese Analogie eine äußere unwesentliche Eigenschaft geworden, die ebensogut fehlen kann und in vielen Fällen tatsächlich fehlt. Die Hauptsache ist jetzt die magische Wirkung, deren man nicht selten um so sicherer zu sein glaubt, je unverstandener eine Zauberzeremonie geworden ist. Aber da vermöge der allgemeinen Eigenschaft der Kulthandlungen, daß ihre äußeren Formen langlebiger sind als das Bewußtsein ihres Ursprungs, selbst in diesen Fällen von dem außerhalb stehenden Beobachter noch eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Handlung und ihrem erstrebten Effekt unter Umständen erkannt wird, so fügen sie sich für ihn immer noch dem Begriff des Analogiezaubers. Auch hier ist eben dieser Begriff ein äußerer, rein symptomatischer, der über den Charakter der Erscheinungen selbst nichts aussagt und darum den allerverschiedensten psychischen Bedingungen entsprechen kann. Die Analogien der Mythengeschichte nehmen in dieser Beziehung eine ähnliche Stellung ein wie die sogenannten »falschen Analogien« in der Geschichte des Lautwandels, hinter denen sich ja ebenfalls mannigfache psychische Vorgänge verbergen

---

[1]) Auch von A. Dieterich ist dieses Verhältnis schon mehrfach mit Recht betont worden. (Eine Mithrasliturgie, 1893, S. 94. Mutter Erde, 1905, S. 33, 99 f.)

können [1]). Nur wird die Unbestimmtheit des Begriffs auf mythologischem Gebiet dadurch noch wesentlich vergrößert, daß er zwei ganz verschiedene Bedeutungen umfaßt: die Analogien der mythologischen Objekte untereinander und die der Kultushandlungen mit ihren Wirkungen.

b. Die Wanderhypothese.

Wie die Theorie der Analogie in der zweiten, wichtigeren dieser beiden Formen als ein gemilderter Symbolismus betrachtet werden kann, so hat die Wanderhypothese von Hause aus einen rationalistischen Zug. Denn sie hängt in ihren Anfängen eng mit jenen heute längst überwundenen Vorstellungen der Aufklärungszeit von einer irgendeinmal durch Priesterweisheit oder Priesterbetrug vermittelten Erfindung zusammen, mit der sich leicht die weitere Vorstellung verbindet, eine solche Erfindung sei ein einziges Mal an einem bevorzugten Punkt der Erde geschehen, um von da aus über die ganze Menschheit sich auszubreiten. Darin liegt dann aber zugleich das Eingeständnis, Mythus und Religion seien aus den allgemeinen Eigenschaften der menschlichen Natur nicht zu begreifen. Hier berührt sich daher wiederum diese rationalistische mit der mystisch-symbolistischen Auffassung. Denn was der vulgäre Rationalismus aus einer einmaligen Erfindung ableitet, das kann möglicherweise auch auf eine einzige Uroffenbarung zurückgeführt werden.

Es ist nun bezeichnend für die Wanderhypothese, daß in ihr jeweils derjenige Kulturkreis als der Ausgangsort der Mythenbildung und ihrer Einwirkungen auf Kunst und Religion zu gelten pflegt, der gerade im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses steht. So betrachtete man im Anfang des 19. Jahrhunderts Indien, um die Mitte desselben Ägypten als diese Urheimat. Dann ist Babylon an deren Stelle getreten. Daneben finden aber für einzelne Geisteserzeugnisse jene in der allgemeineren Schätzung mehr zurückgetretenen Gebiete bei den ihnen zugewandten Fachgelehrten immer noch ihre Anhänger: so besonders Indien für Märchen, Dramen und einzelne Formen des religiösen Kultus [2]).

---

[1]) Vgl. Bd. 1 S. 364 ff.

[2]) Über neuere Hypothesen vom indischen Ursprung der erwähnten Kunstformen

Waren im übrigen die hauptsächlich unter dem Einflusse von Fr. Schlegels Werk »über die Sprache und Weisheit der Inder« (1808) zutage getretenen Anschauungen mehr auf orientalische Einflüsse überhaupt gerichtet gewesen, so gewann die Wanderhypothese in ihren aus Romantik und Aufklärung zusammengesetzten Motiven, wie sie schon Fr. Creuzers »Symbolik« beherrscht, ihre festere Ausprägung erst durch die um die Mitte des 19. Jahrhunderts hervortretenden ägyptologischen Studien. Nachdem Ed. Röth den geistvollen, aber allzu sehr in willkürlichen Kombinationen sich bewegenden Versuch gemacht hatte, den Grundgedanken Creuzers von dem Ursprung der griechischen Mythologie aus orientalischen Quellen auf die Philosophie zu übertragen, lag es nahe, nun dieses Prinzip wieder rückwärts auf die Mythologie anzuwenden, um unter Verwertung der Hilfsmittel, welche die Wissenschaft des orientalischen Altertums zur Verfügung stellte, dem letzten Ursprung besonders des griechischen Mythus nachzugehen; und für einen phantasievoll kombinierenden Kopf konnte sich dann dieser Versuch leicht in den Plan einer Ableitung der Mythologien aller Völker aus einer einzigen Quelle umwandeln. So entstand Julius Brauns »Naturgeschichte der Sage«, durch die Mischung von romantischer Phantastik und nüchternem Rationalismus eines der merkwürdigsten Werke der neueren Mythologie [1]). Es ist die Wanderhypothese in ihrer extremsten Gestalt, die dieses Werk durchzuführen sucht. Daß die Mythologien aller Völker im Grunde nur Wiederholungen einer einzigen Urmythologie seien, ist dem Verfasser unzweifelhaft; nicht minder, daß Ägypten, dessen Denkmälern sich damals das allgemeinste Interesse zugewandt hatte, dieser Ausgangspunkt der großen mythologischen Wanderungen sei. Es gibt nur wenig Ideen — so meinte Braun — deren die Menschheit überhaupt fähig ist, und diese wenigen Ideen, zumeist kosmologischen Inhalts, waren im

---

vgl. Bd. 3 (Kunst), S. 362 f., S. 511 Anm. Über mythologische und kultische Beziehungen zwischen Indien und dem Abendlande E. Burnouf, La science des réligions², 1885, sowie, speziell mit Rücksicht auf den Buddhismus, E. Windisch, Abh. der sächs. Ges. d. W. Phil.-hist. Kl. Bd. 26, Nr. II, S. 195 ff.

[1]) Julius Braun, Naturgeschichte der Sage. Rückführung aller religiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel. 2 Bde. 1864—65. Vgl. dazu Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie. 2 Bde. 1845—58.

alten Ägypten vorhanden. Von hier aus ist dieses geistige Grundkapital der Menschheit als ein einziges Sagengeschiebe nach Island wie nach Äthiopien, Indien und Mexiko, nach Neuseeland so gut wie über die griechisch-römische und germanische Welt gewandert. Auch Braun verwendet zur Begründung seiner Hypothese im weitesten Maße die Analogie. Doch während die Analogietheorie die allgemeineren mythologischen Analogien schließlich auf eine übereinstimmende Anlage des Menschen zurückführt, sieht er in ihnen ein Zeugnis für ihre gemeinsame Urheimat. Diese Deutung soll aber deshalb die einzig mögliche sein, weil den realen Übereinstimmungen die Verwandtschaft der Götternamen parallel gehe. Zur Beweisführung dieser These dient dann freilich ein Gewebe von Etymologien, die an Kühnheit und Willkür beinahe alles übertreffen, was auf diesem Gebiete jemals geleistet wurde. An diesen etymologischen Künsten ist denn auch die Wanderhypothese gescheitert. Hier konnte sie der immerhin mit größerer Schonung der Lautgesetze verfahrenden naturalistischen Mythendeutung, die die Gemeinsamkeit mythologischer Vorstellungen auf engere Gruppen sprachverwandter Völker beschränkte, nicht standhalten [1]).

In der neuesten Entwicklung der Wanderhypothese ist endlich der babylonische Kulturkreis an die Stelle des ihm zunächst vorangegangenen ägyptischen getreten. Ihm waren die früheren Hypothesen leicht unterzuordnen, da hier die Beziehungen der babylonisch-assyrischen Weltreiche zu Ägypten und zu der Gesamtheit der vorderasiatischen Völker zu Hilfe kamen. In dieser letzten Entwicklung gewann daher die Wanderhypothese eine ihre Vorgängerinnen überholende Verbreitung. Aber sie steigerte sich zugleich infolge der von ihr oft in extremer Weise angewandten Methode der Analogien zu einer nicht selten bedenklichen Einseitigkeit. Diese trat besonders in der weitgehenden Anwendung von Analogien hervor, die hier ebenso zu gunsten der Wanderhypothese benutzt wurden, wie sie von Bastian gelegentlich zur Stütze der

[1]) Übrigens bemerkt Braun in dem Vorwort zum 2. Bande seines Werkes wohl nicht unzutreffend, bei der Aufnahme von Götternamen spielten Volksetymologien möglicherweise eine größere Rolle als die Lautgesetze. Immerhin müssen auch für die Einwirkung einer Volksetymologie plausible Gründe geltend gemacht werden können.

ihr diametral entgegengesetzten Hypothese eines unabhängigen Urbesitzes übereinstimmender »Völkergedanken« verwertet worden waren[1]). In dem Streit dieser Anschauungen waren namentlich solche Gelehrte, die von der Philologie herkamen, infolge des vorzugsweise den singulären Erscheinungen der Sprache und Literatur zugekehrten Interesses dieser Gebiete geneigt, der Wanderhypothese zuzustimmen, daher diese auch unabhängig von der babylonistischen Strömung fortan ihre Anhänger fand[2]). So war z. B. O. Gruppe, nachdem er in einer scharfsinnigen Kritik die verschiedenen mythologischen Theorien geprüft und zu leicht befunden, schließlich selbst bei der Wanderhypothese als einer Art ultimum refugium stehen geblieben[2]). Zugleich erkennt man aber bei ihm deutlich die rationalistische Wurzel dieser Theorien[3]). Scheut er sich auch, der Erfindungstheorie ohne weiteres beizutreten, so bleibt es doch nur ein geringes Zugeständnis an die Psychologie, wenn er anerkennt, eine Aufnahme von außen mitgeteilter Mythen würde nicht möglich gewesen sein, wenn ihnen nicht eine bereits vorher bestehende allgemeine menschliche Anlage entgegengekommen wäre. Darum bezeichnet er seine Anschauung als »Adaptionismus«. Religion und Mythus gehören ihm nicht zu den Gattungsinstinkten, die, wie der Trieb nach Nahrung und Fortpflanzung, überall unabhängig entstehen müssen, sondern sie zählen, ähnlich wie Staat, Recht und Sitte, zu den »Gesellschaftsinstinkten«, die, sobald sie von außen entgegengebracht sind, bereitwillig angeeignet werden. Doch zu ihrer ursprünglichen Entstehung sollen sie eines willkürlichen Entschlusses bedürfen, der sich wahrscheinlich nur einmal auf Erden in grauer

[1]) Aus der Literatur zur babylonistischen Wanderhypothese sei hervorgehoben: Hugo Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients, in »Ex Oriente Lux« Bd. 1, 1905. Kritische Schriftеu aus der Orientalistischen Litteratur-Zeitung 1905/6. Alfr. Jeremias, Die Antibabylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religiou, 1907. Beispiele zur Methode der Analogien bei P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Welt-Literatur Bd. 1, 1906.

[2]) O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen, 1887, Bd. 1, S. 267 ff.

[3]) Bezeichnend ist es in dieser Beziehung auch, daß Gruppe in seiner Kritik der Kuhn-Müllerschen Hypothese diejenige Seite derselben, die im übrigen gegenwärtig noch am wenigsten Anhänger finden dürfte, die Ableitung der mythologischen Vorstellungen aus sprachlichen Mißverständnissen, am ehesten gelten läßt, und daß er die Personifikation lebloser Dinge im Mythus, die sonst der unbestrittenste Bestandteil moderner mythologischer Theorien zu sein pflegt, bestreitet.

Vorzeit ereignet habe. Denn wie jede gesellschaftliche Schöpfung, so beruhe auch diese auf der Einsicht in ihren sozialen Nutzen; und eine solche Einsicht sei bei der Religion viel schwerer zu erlangen als bei den meisten andern sozialen Institutionen.

Hier offenbart die Wanderhypothese deutlich ihre Verwandtschaft mit der alten Erfindungstheorie. Gerade der Zug, durch den sie den Fehler der letzteren zu vermeiden sucht, die Annahme, dem von außen mitgeteilten mythischen Stoff komme eine allgemein verbreitete Anlage entgegen, verwickelt sie aber in einen unauflöslichen Widerspruch. Eine Anlage, die sich nicht in bestimmten Lebensäußerungen verwirklicht, ist möglicherweise als ein vorübergehender Zustand, nimmermehr als ein dauerndes Verhalten denkbar. Man könnte ebensogut annehmen, dem Menschen sei zwar die allgemeine Anlage zu Phantasie und Verstand von Natur mitgegeben, diese Tätigkeiten selbst seien aber irgendeinmal erfunden worden. Ein Trieb, der nicht bei zureichender Stärke in Handlungen übergeht, ist ein psychologisch unmöglicher Begriff. So steht denn im Hintergrund jener Unterscheidung der Gattungs- und der Gesellschaftsinstinkte offenbar der Gedanke, die letzteren seien eigentlich überhaupt keine Instinkte, sondern willkürliche Handlungen, die aus der Reflexion entspringen. Das erhellt auch daraus, daß ihre Entstehung aus dem Nutzen abgeleitet wird, den sie mit sich führen sollen. Damit erweist sich eben der »Adaptionismus« als eine bloße Modifikation der Erfindungstheorie.

Dieses Beispiel eines hervorragenden Forschers auf dem Gebiete der historischen Mythologie ist nicht zum wenigsten deshalb lehrreich, weil es deutlich zeigt, daß der Standpunkt rein historischer Betrachtung nicht ausreicht, um über Fragen zu urteilen, die, wie die der Entstehung des Mythus, eben ihrer Natur nach jenseits der Grenzen historischer Ermittelungen liegen. Man muß zugeben, daß die geschichtlichen Zeugnisse für sich allein die Hypothese, alle Mythen und Religionen seien dereinst in vorhistorischer Zeit von einem einzigen Ursprungszentrum ausgegangen, durchaus nicht unmöglich erscheinen lassen, falls nur eine solche Hypothese psychologisch möglich sein sollte. Daß sie das nicht ist, das beweist aber die Wanderhypothese in dieser ihrer letzten Gestaltung dadurch, daß sie zu psychologisch unmöglichen Hilfsbegriffen ihre

Zuflucht nimmt. Wenn es etwas gibt, was die Anthropologie als feststehende Tatsache erwiesen hat, so ist es in der Tat dies, daß die Eigenschaften der menschlichen Phantasie, und daß die Gefühle und Affekte, die das Wirken der Phantasie beeinflussen, bei den Menschen aller Zonen und Länder in den wesentlichsten Zügen übereinstimmen, und daß es daher keiner alle Grenzen möglicher Nachweisung weit überschreitenden Wanderhypothese bedarf, um die Ähnlichkeit gewisser mythologischer Grundvorstellungen zu erklären, während doch die dabei niemals fehlenden Unterschiede der Phantasiegebilde in ihrer Abhängigkeit von Naturumgebung, Rasse und Kultur vielfach direkt auf einen autochthonen Ursprung hinweisen. Daß es dabei außerdem an Wanderungen einzelner Motive in weiterem oder engerem Umfang nicht gefehlt hat, bringt aber hier, ebenso wie bei der Wanderung der mit den Mythen nahe zusammenhängenden Märchen- und Fabelstoffe, die enge Beziehung mit sich, in der die Anlage zu eigener Produktion und die Neigung zur Aufnahme zugeführten Gutes zueinander stehen[1]).

5. Die Illusions- und die Suggestionstheorie.

Die ältere Psychologie hat den Erscheinungen der mythenbildenden Phantasie in der Regel keine Aufmerksamkeit geschenkt. Sie betrachtete diese Dinge im allgemeinen als eine Angelegenheit der Geschichts- und der Religionsphilosophie, und wo sie jemals auf sie zu sprechen kam, da schloß sie sich irgendeiner der Richtungen der konstruktiven Mythologie an. Darin liegt es wohl mit begründet, daß die psychologische Seite der mythologischen Probleme noch heute von den meisten Mythologen philologischer wie ethnologischer Richtung als nichtexistierend oder als eine ohne weiteres mit den überall bereitstehenden Hilfsmitteln vulgärer Reflexionspsychologie zu erledigende Aufgabe betrachtet wird. Dennoch haben die in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten her unternommenen Versuche, den Erscheinungen der Gesellschaft und der Geschichte von allgemeineren psychologischen oder soziologischen Gesichtspunkten aus näher zu treten, zur Aufstellung von Anschauungen geführt, die

[1]) Vgl. Bd. 3², S. 357 ff.

man wohl als spezifisch psychologische Theorien bezeichnen kann. Es sind bis dahin zwei solche Theorien hervorgetreten, die, wenn auch ihre nächsten Ausgangspunkte weit auseinanderliegen, doch beide in dem Streben nach einer die konstruktive Methode der Geschichtsphilosophie überwindenden Behandlung der Probleme des gesellschaftlichen Lebens im Geiste positiver Wissenschaft ihre Wurzel haben. Die eine dieser Theorien ist von der Völkerpsychologie der Herbartschen Schule ausgegangen; die andere wird von der modernen soziologischen Schule vertreten. Die Herbartsche Völkerpsychologie besteht aber wesentlich in der Anwendung der Erscheinungen der Illusion auf die Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie. Die französische und italienische Soziologie operiert dagegen hauptsächlich mit der Suggestion. Übrigens hat diese auch außerhalb der soziologischen Schule in dem verbreiteten Interesse an den Erscheinungen der Hypnose und Suggestion Unterstützung gefunden. Hiernach können wir die erste Anschauung die Illusionstheorie, die zweite die Suggestionstheorie der Mythologie nennen.

a. Die Illusionstheorie.

Der Hauptvertreter der Illusionstheorie ist Steinthal, dessen mythologische Arbeiten auf der einen Seite in der naturalistischen Mythustheorie in der ihr von Kuhn und Müller gegebenen Gestalt wurzeln, auf der andern bemüht sind, dem mythologischen Denken in der Gesamtheit der völkerpsychologischen Vorgänge seine Stelle anzuweisen. Als Vertreter der Naturmythologie hat Steinthal hauptsächlich die Hypothese von der indogermanischen Urreligion auch auf die Semiten und auf ein hypothetisches arisch-semitisches Urvolk auszudehnen gesucht[1]). Als Völkerpsycholog unternimmt er es, an der Hand des Herbartschen Apperzeptionsbegriffs das Wesen der mythologischen Apperzeption näher zu bestimmen[2]). Für die Auffassung dieser wird dann für ihn zugleich die naturmythologische Theorie entscheidend. Indem er mit Herbart die Apperzeption als

[1]) Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. 2, 1862, S. 1 ff., 129 ff., Bd. 8, 1875, S. 257 ff., Bd. 9, 1877, S. 272 ff.

[2]) Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 1871, § 219 ff.

einen Vorgang definiert, bei dem bestimmte, im Bewußtsein bereits mächtige Vorstellungsmassen andere, neu dargebotene assimilieren, sieht er das Charakteristische der mythologischen Vorstellung darin, daß sich in ihr der Empfindungsinhalt einer Naturerscheinung unmittelbar mit geläufigen und herrschenden Vorstellungen verbinde und daher als etwas von seiner wirklichen Beschaffenheit wesentlich Verschiedenes aufgefaßt werde. So verschmilzt etwa die Röte der untergehenden Sonne mit der des hinströmenden Blutes, und die Sonne selbst wird daher als ein sterbender Held apperzipiert. Dieser Vorgang ist aber seinem Wesen nach nichts anderes als eine Illusion. Steinthal betont daher, daß die mythologische Apperzeption kein einmal vorhanden gewesener und sich nie wieder erneuernder Vorgang, sondern daß sie ein bleibendes Attribut des Menschen sei und nur durch die wachsende Energie der Erkenntniskräfte allmählich ihre Macht einbüße. Jede Sinnestäuschung ist darum im Grunde eine mythologische Apperzeption. Nur bleibt sie isoliert, vereinigt sich nicht mit andern ähnlichen Illusionen zu einem Gewebe mythologischer Vorstellungen, wie dies in der Kindheit der Völker geschieht.

Unverkennbar leidet diese Theorie an zwei Schwächen: an der Einseitigkeit der Naturmythologie und an der Unzulänglichkeit der Herbartschen Apperzeptionstheorie. So würde sich das ganze große Gebiet der Seelenvorstellungen offenbar nur gezwungen unter die Phänomene der Sinnestäuschung unterbringen lassen. Schlimmer noch ist es, daß bei dieser Theorie die wesentlichsten Eigenschaften des Mythus verloren gehen. Denn diese bestehen durchaus nicht in den einzelnen illusorischen Vorstellungen, die beim Naturmenschen kaum eine wesentlich andere Rolle spielen dürften als in der Sinneswahrnehmung überhaupt; sondern sie bestehen in jenem Zusammenhang der mythischen Gebilde, in ihrer Herrschaft über alles Denken und Handeln, von der die Theorie überhaupt keine Rechenschaft gibt. Hierin treten eben die Mängel der Herbartschen Psychologie, ihres Versuchs, alles seelische Geschehen auf ein mechanisches Spiel von Vorstellungen zurückzuführen, augenfällig zutage, da die tiefsten Quellen des mythologischen Denkens sichtlich nicht aus irgendeinem Mechanismus der Vorstellungen, sondern aus den menschlichen Affekten und Trieben entspringen. Indem Herbart in seiner Theorie

der Apperzeption die wirkliche Apperzeption, diese Grundfunktion des Bewußtseins, die zu jenen Affekten und Trieben in der engsten Beziehung steht, eigentlich eliminiert, um für sie den Vorgang einzusetzen, den wir heute als wechselseitige Assimilation der Vorstellungselemente bezeichnen, mangelt seiner Psychologie das Organ für die Auffassung des Mythologischen. Jene Assimilation ist freilich ein alle Sinneswahrnehmungen wie Erinnerungsvorgänge begleitender Prozeß. Sie ist in der normalen Sinneswahrnehmung ebenso, nur in intensiv und extensiv geringerem Grade wirksam, wie in der an die Halluzination dicht heranreichenden phantastischen Illusion. Die mythologischen Vorstellungen sind aber so wenig Sinneswahrnehmungen wie Halluzinationen, wenn sie auch von diesen ebenso wie von jenen beeinflußt werden können. Darum ist der Begriff der Illusion gleichzeitig zu eng und zu weit, um die Eigenschaften des mythologischen Denkens überhaupt irgendwie zu charakterisieren.

b. Die Suggestionstheorie.

Die moderne Soziologie steht in der Richtung, die ihr vornehmlich von den französischen und italienischen Soziologen gegeben wurde, in einem prinzipiellen Gegensatze zu dem Standpunkt der Völkerpsychologie. Diese muß notwendigerweise in den seelischen Eigenschaften des Individuums überall die letzten Erklärungsgründe für diejenigen psychischen Erscheinungen suchen, die eine Wechselwirkung der einzelnen und eine längere, über ganze Generationenreihen sich erstreckende Kontinuität der Entwicklungen voraussetzen. Die Soziologie dagegen geht sogleich von dem Begriff der Gesellschaft aus, die sie als eine höhere Einheit dem Individuum gegenüberstellt, um nun aus den an solchen Kollektivwesen beobachteten Erscheinungen gewisse ausschließlich für sie geltende Gesetze zu abstrahieren. Dieser prinzipielle Gegensatz bringt es schon mit sich, daß dem Interesse der Soziologen jene Erscheinungen, die die Hauptprobleme der Völkerpsychologie bilden, Sprache, Mythus und Sitte, verhältnismäßig fern liegen, indes umgekehrt die Gegenstände, die im Vordergrund der soziologischen Erörterungen stehen, die sozialen Gruppenbildungen, der wirtschaftliche Verkehr, die Verbreitung der Verbrechen und der geistigen Epidemien, in der Völker-

psychologie wenigstens vorläufig noch kaum eine Rolle spielen. So sind es denn wesentlich verschiedene Interessengebiete, um die es sich hier handelt, wie denn ja auch die einzelnen Disziplinen, mit denen beide Richtungen in nächster Beziehung stehen, weit voneinander abliegen. Denn die Völkerpsychologie ist aus den psychologischen Problemen der Sprachwissenschaft, der Mythologie, Kunst- und Sittengeschichte, die Soziologie ist dagegen hauptsächlich aus der Nationalökonomie und Rechtswissenschaft hervorgegangen. Das hindert natürlich nicht, daß nicht beide gelegentlich miteinander in Berührung treten. Sitte, Recht und soziale Gliederung sind so eng verwachsen, daß auch die Völkerpsychologie an diesen Hauptgebieten der Soziologie nicht vorübergehen kann und vielleicht sogar hoffen darf, hier dereinst einmal die Lücken auszufüllen, die die Soziologie in der psychologischen Fundierung ihrer Betrachtungen offen läßt. Anderseits kann aber auch die letztere nicht umhin, schon in ihrem gegenwärtigen, noch unfertigen Zustande psychologische Voraussetzungen einzuführen und mitunter sogar als Grundlagen ihrer Theorien zu benutzen. Natürlich ist hier um so weniger der Ort, auf eine Diskussion dieser psychologischen Grundlagen der modernen Soziologie näher einzugehen, weil das Gebiet der Mythologie dabei höchstens gestreift wird. Doch insoweit entfernte Berührungen überhaupt stattfinden, sind die dabei angewandten Begriffe immerhin charakteristisch, und sie berühren sich zugleich nahe mit Anschauungen, die auch außerhalb des engeren Kreises der Soziologen Anklang gefunden haben. Der herrschende unter diesen Begriffen ist nämlich der der Nachahmung. Als Hilfsbegriffe treten ihm die Wiederholung und Einübung, der Gegensatz und die Anpassung zur Seite[1]). Die Nachahmung gilt aber als die wichtigste dieser sozialen Kräfte. Sie wird auch ausdrücklich als Suggestion bezeichnet und mit den bekannten Erscheinungen der hypnotischen Suggestion in Parallele gebracht.

Abgesehen von der Frage nach dem soziologischen Wert dieser in mannigfachen Schattierungen vorkommenden Theorien wird wohl zugegeben werden müssen, daß sie den Ansprüchen einer psychologischen Interpretation nicht genügen, weil eine solche in ihnen

---

[1]) G. Tarde, Les lois de l'imitation, 1890. La logique sociale, 1895.

in der Tat so gut wie gar nicht versucht wird. Vielmehr handelt es sich hier offenbar überall nur um eine Subsumtion der Erscheinungen unter Allgemeinbegriffe, die selbst erst psychologisch interpretiert werden müßten, die aber, wenn man dies ausführen wollte, wiederum auf sehr verschiedene Bedingungen zurückführen würden. Alle Begriffe, mit denen die Soziologie operiert, bezeichnen, vom psychologischen Standpunkte aus betrachtet, offenbar komplexe Wirkungen, die vielleicht einen symptomatischen Wert haben, die jedoch über die psychischen Vorgänge selbst nichts aussagen. Besonders gilt das auch von den Begriffen der Nachahmung und der Suggestion. Daß ein Mensch die Handlungen eines andern nachahmt, kann möglicherweise aus sehr verschiedenen Gründen geschehen. Die Suggestion oder die »Eingebung einer Vorstellung« hebt aber höchstens einen der Faktoren heraus, vermöge deren ein Mensch auf einen andern psychisch einwirken kann, und dabei ist dieser Faktor nur ein Ausdruck für die allgemeine Tatsache dieser Einwirkung, über deren Natur er wiederum nichts aussagt. Doch wenn das selbst der Fall wäre, so würde er, auf die Mythologie angewandt, möglicherweise die Ausbreitung und Erhaltung einmal entstandener Mythen und Kulte begreiflich machen, die Hauptsache, ihre Entstehung, würde er völlig im dunkeln lassen.

Diese Ohnmacht der Suggestionstheorie gegenüber den mythologischen Problemen offenbart sich denn auch deutlich in dem einzigen Werke, das wohl bis dahin den Versuch gemacht hat, von diesem Standpunkte aus die Erscheinungen im Zusammenhang zu beleuchten. In Otto Stolls »Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie« (2. Aufl. 1904) ist mit anerkennenswerter Belesenheit, zum Teil unterstützt durch eigene Beobachtungen, eine Fülle interessanter Tatsachen zusammengestellt, die irgendwie mit Suggestion und Hypnose in Beziehung gebracht werden können. Doch von der psychologischen Natur der Erscheinungen gewinnt man absolut keine Vorstellung. Vielmehr verführt diese unterschiedslose Subsumtion unter die bekannten Begriffe der Fremdsuggestion, der Autosuggestion, der Massensuggestion usw. unvermeidlich dazu, die heterogensten Dinge zusammenzustellen. Die schlauen Betrügereien indischer Fakire und den das ganze Leben beherrschenden Zauberglauben primitiver Naturvölker deckt hier der gleiche Begriff,

der eben in Wahrheit kein Begriff, sondern ein bloßes Wort ist. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die hier, wie in vielen andern Fällen, ineinanderfließenden Begriffe der Hypnose und der Suggestion einen sehr verschiedenen wissenschaftlichen Wert haben. Die Hypnose bezeichnet einen tatsächlich existierenden psychophysischen Zustand, der, so gut wie der Schlaf und der Traum, denen er einigermaßen verwandt ist, auf mythologischem Gebiet gelegentlich eine Rolle spielen kann, wie uns das schon oben bei gewissen ekstatischen Kulttänzen entgegengetreten ist[1]. Aber gegenüber der Fülle der mythologischen Erscheinungen bilden diese doch verhältnismäßig seltene Ausnahmen, so daß von einer entscheidenden Bedeutung der Hypnose bei der Entstehung von Mythenbildungen oder Kulten nicht die Rede sein kann. Hier haben Schlaf und Traum jedenfalls eine ungleich größere Wichtigkeit, wie das ja in Anbetracht ihres allgemeineren Vorkommens leicht begreiflich ist. Die Suggestion endlich ist ein völlig unbestimmter Begriff, dem man, wenn er eine psychologische Bedeutung gewinnen soll, in jedem einzelnen Fall die psychischen Prozesse substituieren müßte, die sich unter diesem rein symptomatischen Gesamtausdruck verbergen.

II. Allgemeine Psychologie der Mythenbildung.

1. Intellektualismus und Voluntarismus in der Psychologie des Mythus.

Die neuere Psychologie hat zwei Richtungen psychologischen Denkens entwickelt, die zwar schon lange zuvor in einzelnen ihrer Anwendungsgebiete, wie besonders in der Moral- und Religionsphilosophie, nicht fehlten, in der Psychologie selbst aber erst in deutlich ausgeprägten Gegensätzen einander gegenübertraten, seit die experimentelle Bearbeitung der psychologischen Probleme zu einer schärferen Analyse der komplexen psychischen Erscheinungen herausforderte. Wenn wir diese Richtungen mit den Namen »Intellektualismus« und »Voluntarismus« bezeichnen, so

[1]) Vgl. Bd. 3², S. 426, 430 ff.

darf man nun freilich diese Ausdrücke nicht allzu wörtlich nehmen. Sie sollen nur kurze Hinweise sein, deren jeder dasjenige Gebiet seelischer Erlebnisse heraushebt, das der Interpretation der Tatsachen hauptsächlich zugrunde gelegt wird, ohne daß darum etwa der Intellektualist alles auf den sogenannten Intellekt, d. h. auf Vorstellungen und ihre Verbindungen, namentlich die logischen unter ihnen, oder gar der Voluntarist alles auf den Willen zurückzuführen sucht. Während sich daher diese Richtungen in bezug auf die Inhalte des psychischen Geschehens nicht absolut exklusiv verhalten, entfernen sie sich aber um so mehr hinsichtlich der formalen, insbesondere der zeitlichen Eigenschaften der psychischen Erlebnisse voneinander. Gerade hier hat dann in neuerer Zeit die experimentelle Analyse der Bewußtseinsphänomene ihre Hebel angesetzt zugunsten des Voluntarismus gegen das in früherer Zeit durchweg dominierende und noch heute unter dem Einfluß einer Jahrhunderte langen Tradition stehende Denken vieler Psychologen. In dieser formalen Bedeutung liegt jedoch der entscheidende Schritt, den der neuere Voluntarismus vor allem darin getan hat, daß er die Verlaufsform alles psychischen Geschehens als einen fortwährenden rastlosen Wechsel von Vorgängen kennen lehrte, für den eben der Willensvorgang, als ein Inhalt, für den der unmittelbare Zwang der Erlebnisse längst dieser Verlaufsform Geltung verschafft hat, als typisches Vorbild anzusehen ist. Niemand denkt ja daran, irgend ein einzelnes Wollen für einen mehr oder weniger konstant bleibenden Inhalt des Bewußtseins zu halten. Aber daß die Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen ebenso stetig wechselnde Prozesse sind, wird von dem Intellektualismus meist noch heute ignoriert, und namentlich die Vorstellungen pflegen als mehr oder minder stabile Gebilde betrachtet zu werden, die, ebenso wie die äußeren Objekte, denen sie entsprechen, aus dem Gesichtsfeld des Auges, so aus dem Bewußtsein verschwinden können, um gelegentlich unverändert, als die gleichen relativ stabilen Gebilde, wieder aufzutauchen. Hier vor allem hat daher der Voluntarismus Wandel geschaffen, indem er die Unhaltbarkeit dieser Fiktionen durch die Aufdeckung der komplexen, aus einer Fülle elementarer Prozesse zusammengesetzten Natur der psychischen Prozesse nachwies. Besonders geschah dies für das große Ge-

biet der Assoziationen und der sogenannten Reproduktionen der Vorstellungen, wo die angebliche Wiedererneuerung einer Vorstellung in Wahrheit immer zugleich eine Neubildung ist. Daneben hat dann allerdings der Voluntarismus zugleich, gegenüber dem Bemühen, die Gemütsbewegungen irgendwie aus intellektuellen Vorgängen abzuleiten oder ganz zu eliminieren, die große Bedeutung dieser subjektiven Seite des Seelenlebens zur Geltung gebracht[1]).

Mehr als auf dem Gebiet der individuellen hat nun auf dem der Völkerpsychologie die Zurückdrängung der Gefühls- und Willensseite der psychischen Vorgänge die Auffassung dieser getrübt und zu unzulänglichen, mit den Tatsachen selbst im Widerspruch stehenden Deutungen, noch mehr aber zu völlig unhaltbaren Gesamtauffassungen Anlaß gegeben. Und mehr als für irgend ein anderes Gebiet gilt dies für den Mythus, so daß hier die Völkerpsychologie zur wirksamsten Instanz gegen den Intellektualismus überhaupt wird. Deutlich zeigt sich dies bei der Betrachtung der obigen Theorien. Mögen diese im übrigen weit auseinandergehen, ihr gemeinsamer Fehler besteht zumeist darin, daß sie das mythologische Denken als ein Gewebe intellektueller Vorgänge auffassen, die entweder eine Deutung der Erscheinungen versuchen oder aber auf den Erfolg in Unternehmungen und den Schutz vor drohenden Gefahren gerichtet sind. Der Mensch auf der mythologischen Stufe soll teils eine primitive Naturerklärung zu geben suchen, teils auf Maßregeln sinnen, durch die er sein eigenes Wohl fördert und seine Feinde schädigt, wobei er sich nur vermöge seiner mangelhaften Naturerkenntnis in den Mitteln, die er anwendet, vergreife. So ist nach der naturalistischen wie der animistischen Theorie die Mythologie eine Art primitiver Naturphilosophie, die ganz so wie die spätere, wissenschaftliche, dem Kausalbedürfnis genügen soll. Daß Sonne und Mond bei ihren Verfinsterungen von einem Ungeheuer gefressen werden, gilt daher ebenso wie die Vorstellung, beim Tod entweiche die Seele aus dem Mund in Gestalt eines Wölkchens, als eine dem

---

[1]) Über die Gegensätze des Intellektualismus und Voluntarismus im allgemeinen vgl. Grundriß der Psychologie9 S. 15 ff., über die elementare Natur der psychischen Verbindungsprozesse ebend. S. 271 ff.

Standpunkt des Naturmenschen adäquate Interpretation der Erscheinungen, die zugleich das letzte Motiv sei, aus dem dann alle weiteren damit zusammenhängenden Mythenbildungen hervorgehen. Es ist nur eine Verschiebung dieser Motive ins Praktische, wenn die Zaubertheorie die Mittel zur Verwirklichung der dem Denken der Naturmenschen entsprechenden Zwecke voranstellt. Und wenn endlich die Illusionstheorie in den mythologischen Vorstellungen nur phantastische Umgestaltungen der Wahrnehmung sieht, so bleibt sie erst recht in dem Bannkreis dieser reflexionsmäßigen Auffassung. Besteht ihr doch das mythologische Denken gewissermaßen nur in einer Hypertrophie der Illusionen und Täuschungen, an denen es ja auch noch der gereifteren Naturbetrachtung nicht fehlt. Je einseitiger in dieser Weise die Theorien die intellektuellen Motive in den Vordergrund rücken, um so mehr sind sie dann meist geneigt, unter diesen wieder ein einziges vor den andern zu bevorzugen. Entweder sollen die Himmelserscheinungen oder gar die Mondphasen, der Auf- und Untergang der Sonne, oder es soll die Vorstellung von der Seele, oder endlich der Zaubergedanke allein die Wurzel aller Mythologie sein, der dann in der Regel auch noch die Religion als Dreingabe zufällt. Allen diesen unitarischen Hypothesen liegt stillschweigend jenes Prinzip der Einfachheit zugrunde, nach welchem eine wissenschaftliche Theorie um so höher geschätzt wird, eine je größere Zahl von Tatsachen sie aus einem einzigen Prinzip abzuleiten vermag. Nun ist aber dieses Prinzip ein durchaus logisches. Für den Mythus könnte es nur dann Geltung beanspruchen, wenn dieser den Charakter einer primitiven wissenschaftlichen Hypothese besäße. Die unitarischen Theorien des Mythus pflegen daher diesen ganz so zu behandeln, als sei er selbst ein Versuch zur Lösung intellektueller Probleme. Psychologisch ist aber hier ein einheitlicher Ursprung von vornherein im höchsten Grade unwahrscheinlich, weil es der komplexen Natur des menschlichen Bewußtseins durchaus widersprechen würde, wenn ursprünglich nur ein einziger Bewußtseinsinhalt Motiv des mythologischen Denkens gewesen wäre. Darum sind diese unitarischen Theorien selbst nur unter dem Gesichtspunkte verständlich, daß dabei der reflektierende Mythologe sein eigenes logisches Einheitsbedürfnis in die Dinge projiziert.

Noch in einer andern Richtung begegnet jedoch der gleiche Fehler allen intellektualistischen Mythendeutungen: statt das Ganze der Bewußtseinsvorgänge zu Rate zu ziehen, stellen sie die Vorstellungen in den Vordergrund, um weiterhin die Verbindungen dieser in logische Prozesse umzudeuten. So wird der logische Standpunkt des reflektierenden Beobachters wiederum auf die psychischen Erfahrungsinhalte selbst übertragen. Schon die mythologische Vorstellung pflegt man demnach, dem das Logische und Psychologische vermengenden Sprachgebrauch der älteren Psychologie folgend, als eine »bloße Vorstellung« der »Wahrnehmung«, die zuweilen auch als »Empfindung« bezeichnet wird, in dem Sinne gegenüberzustellen, daß jene als ein reines Phantasiegebilde gilt, während die Wahrnehmung ebenso ausschließlich von äußeren, als Reize einwirkenden Objekten herrühre. Das ist nun an sich ein erkenntnistheoretischer Unterschied, der nur dann eine psychologische Bedeutung besäße, wenn ihm ein irgend regelmäßiger psychologischer Unterschied entspräche. Letzteres ist aber nicht im mindesten der Fall. Die oft ausgesprochene Behauptung, die Phantasievorstellungen seien mit schwächeren, die Wahrnehmungen mit stärkeren Empfindungen verbunden, ist irrig. Es gibt Fälle genug, wo bloße Phantasiegebilde mit fast verschwindendem Wahrnehmungssubstrat dieselbe Intensität gewinnen wie direkte Sinneswahrnehmungen; und auch an solchen Beispielen fehlt es nicht, wo umgekehrt eine Wahrnehmung von geringerer Empfindungsintensität ist als ein Erinnerungsbild. Solche logische, nicht psychologische Namenunterscheidungen sind daher im psychologischen Interesse ganz zu vermeiden, und die »Vorstellung« ist darum hier als der allgemeine Begriff festzuhalten, dessen wesentliches Merkmal eben nur darin besteht, daß jede Vorstellung als ein außerhalb des Bewußtseins gegebenes Gebilde erscheint, im Unterschiede von den Gefühlen und den Gefühlselementen der Affekte und Willensvorgänge, die unmittelbar als subjektive Erlebnisse aufgefaßt werden. Diese psychologische Übereinstimmung der Phantasie- und der sogenannten Wahrnehmungsinhalte ist nun aber vor allem auch für die Psychologie des Mythus bedeutsam, weil in diesem mehr noch als bei den Gebilden der künstlerischen Phantasie die Grenzen fließende sind. Denn die

mythologischen Vorstellungen sind stets ursprünglich aus Empfindungselementen, die in äußeren Reizen ihren Ursprung haben, und aus assimilativen Bestandteilen unlösbar zusammengewebt, während das Ganze, auch wenn die assimilativen, rein subjektiven Elemente weit überwiegen, durchaus als objektive Wirklichkeit erscheint. Wo im Folgenden von »mythologischen Vorstellungen« die Rede ist, da ist daher stets an diesem Wirklichkeitswert, der sie in der Auffassung den sogenannten »Wahrnehmungen« zuordnet, als Merkmal festzuhalten.

Abgesehen von dieser, zumeist einem früheren Stadium psychologischer Forschung entlehnten Vermengung psychologischer und logischer Gesichtspunkte liegt nun der wesentliche Mangel aller dieser intellektualistischen Theorien darin, daß sie aus der großen Zahl der Faktoren, aus denen sich so verwickelte psychische Gebilde zusammensetzen, nicht etwa die wichtigsten herausgreifen, sondern daß sie umgekehrt die wesentlichen Triebfedern des mythologischen Denkens und Handelns vernachlässigen. Diese sind nicht die Vorstellungen, sondern die Affekte, die überall die Vorstellungen begleiten und als die mächtigsten Erreger der Phantasie in die Vorstellungsbildung eingreifen. Die Affekte der Furcht und des Hoffens, des Wunsches und der Begierde, der Liebe und des Hasses, sie sind allverbreitete Quellen des Mythus. Sie sind natürlich stets an Vorstellungen gekettet. Aber sie sind es erst, die diesen Vorstellungen das Leben einhauchen, durch das sie nicht weniger mächtig wie die in den sinnlichen Bedürfnissen der Menschen wurzelnden Triebe, mit denen sie auf das innigste verwachsen, in das Leben eingreifen, und dessen Glück und Unglück nicht zum geringsten Teil sie in ihrem Schoße tragen. Die mythologischen Affekte, nicht die mythologischen Vorstellungen im engeren Sinne dieses Wortes sind es daher auch, die auf der einen Seite in lebhafte Ausdrucksbewegungen übergehen, und die auf der andern in den mannigfachen Gefühlen und Stimmungen ausklingen, die dem Charakter der Völker wie der Individuen sein dauerndes Gepräge geben. Unter allen diesen subjektiven Erregungen, die sich vom Gefühl bis zum Willensvorgang abstufen, ist es aber nur der mitten inne stehende, aus einem Verlauf sich steigernder Gefühle gebildete Affekt, dem die Ausdrucksbewegung als ein die

Richtung wie die Stärke des Affekts treu wiedergebendes physisches Komplement zugeordnet ist. Sie differenziert sich dann weiterhin zur Zauber- und Kulthandlung auf der einen und zu der schaffenden Tätigkeit in bildenden und musischen Künsten auf der andern Seite. Hier liegt daher zugleich der Ursprung der engen Verbindung zwischen Kunst und Mythus besonders in ihren Anfängen, wo der Mythus ebenso auf die Kunst wie diese auf jenen zurückwirkt.

In diese Weiterentwicklung der Ausdrucksbewegungen greift nun der starke Affektwert der Handlungen des Kultus wie des im Dienste des Mythus stehenden künstlerischen Schaffens steigernd und nach der Vorstellungs- wie der Gefühlsseite umbildend ein. Hier liegen daher auch die Motive, die auf jenen Affektwert der mythologischen Gebilde erhaltend einwirken und so in der weiteren Entwicklung derselben fortan für den Ursprung des Mythus aus dem Affekt ein sprechendes Zeugnis ablegen. Wäre das Kausalbedürfnis das Motiv der Mythenbildung und die primitive Erklärung der Erscheinungen ihr Zweck, so würde nicht abzusehen sein, warum sich solche Erklärungsversuche nicht vor allem auf jene regelmäßigen und durch ihre Größe imponierenden Erscheinungen erstreckt haben sollten, mit denen in der Tat die spätere Naturerklärung überall begonnen hat. Sie sind es aber gerade, die, wie wir sehen werden, in den Anfängen der Mythenbildung völlig zurücktreten. Der primitive Mensch geht entweder achtlos an ihnen vorüber, oder sie erregen seine Aufmerksamkeit lediglich im Interesse der täglichen praktischen Lebensbedürfnisse, deren Befriedigung, wo sie ungehemmt und ohne affekterregende Zwischenfälle von statten geht, als selbstverständliche Dinge hingenommen werden, ohne daß sich ihrer die mythenbildende Phantasie bemächtigt. Denn wo etwa der Primitive die Himmelserscheinungen mit Dingen seines täglichen Gebrauchs vergleicht, die Sonne mit einem Strohbündel oder mit einer Speckscheibe, den Mond mit einer Sichel, einem Kahn, einem menschlichen Angesicht usw., da handelt es sich, mögen auch solche Aussagen für das primitive Denken noch so charakteristisch sein, in Wahrheit weder um Mythenbildungen noch um Kausalerklärungen, sondern lediglich um naive Assoziationen, die späterhin wohl in die Mythenbildung eingreifen können, selbst aber den Quellen der ursprünglichen Mythenbildung völlig ferne liegen. Nicht min-

der fehlt dem Naturmenschen andern alltäglichen und geläufigen Erscheinungen gegenüber, so lange sie ihm keine Sorgen oder Hoffnungen, keine Schmerzen oder Freuden bereiten, jedes Kausalbedürfnis. Er nimmt sie hin, wie sie sind, und macht sich keine Gedanken darüber, warum sie sind, kurz: er vertritt den Erscheinungen im allgemeinen gegenüber denselben Standpunkt, nur in noch entschiedenerer Weise, den der naive, nur seinen Gewohnheiten und der Befriedigung seiner Bedürfnisse lebende Mensch im Grunde noch heute einnimmt, sofern nicht die Kultur ihm irgendwelche Fragmente aus der Werkstatt der Wissenschaft zugeführt hat. Eine Kausalität in unserem Sinne kennt daher der Naturmensch überhaupt nicht. Was er vor allem kennt und zu schätzen weiß, das sind aber die Hilfsmittel, deren er im Kampf des Lebens bedarf, und die Gefahren, die ihn in diesem Kampfe bedrohen, nicht minder die Affekte, die er in ihm anregt. Darum sind die Krankheit, der Tod, der Wahnsinn, und unter den äußeren Naturereignissen die furchterregenden Verfinsterungen der großen Gestirne, die hungerbringende Dürre des Bodens, der fruchtspendende Regen, der ihr folgt, Eindrücke, die mit dem eigenen Wohl oder Wehe des Menschen in unmittelbarer Verbindung stehen, die Hauptquellen primitiver Mythenbildung; und sie sind es zugleich, die, wenn alle andern Quellen versiegt sind, in den Überlebnissen des Aberglaubens dauernd erhalten bleiben. Aber nirgends handelt es sich hier um die Fragen des Wie und des Warum als solche, sondern das ganze Interesse ist darauf gerichtet, die drohenden Übel zu beseitigen oder die gewünschten Erfolge zu erringen. So entspringt alle Mythenbildung aus dem Affekt und aus den von ihm ausgehenden Willenshandlungen; und nicht das intellektuelle Interesse, sondern der Trieb, dem Affekt Befriedigung zu schaffen, bestimmt im Geiste des primitiven wie noch jetzt des abergläubischen Kulturmenschen die Verknüpfung der Erscheinungen. Wohl kann man diese Verknüpfung auch eine Kausalität nennen. Nur ist diese Zauberkausalität von der logischen der Wissenschaft, abgesehen davon, daß auch sie irgendwelche Erscheinungen in Beziehung setzt, von Grund aus verschieden. Sie ist eine singuläre, kann wechseln von Fall zu Fall, und sie ist sozusagen eine Kausalität der Ausnahmen; denn sie bezieht sich nur

auf jene beschränkten Gebiete der Wirklichkeit, die innerhalb der menschlichen Affektsphäre liegen. In allem dem bildet sie den vollen Gegensatz zur logischen Kausalität der Wissenschaft, mag es auch immerhin sein, daß der Gedanke der Verknüpfung äußerlich getrennter Erscheinungen, der alle Kausalität beherrscht, in dieser Zauberkausalität seinen Ursprung genommen hat.

Doch auch die Grenzen zwischen diesen Gegensätzen sind fließende, und schon das beiden Formen des Denkens gemeinsame Moment der Verknüpfung gesonderter Erscheinungen läßt allmählich Verwebungen der Motive entstehen, die in die weiteren Gestaltungen der Mythenbildungen eingreifen und diese über jene ursprüngliche Sphäre hinausheben, mögen auch fortan verbindende Fäden erhalten bleiben, in denen das Spätere immer noch mit diesen Anfängen zusammenhängt. Gerade in dieser Weiterbildung wirken nun aber die immer und immer wieder aus dem Affekt geborenen und ihn neu erzeugenden Kultformen und mit ihnen die Gebilde der vom Mythus getragenen künstlerischen Phantasie trotz des nie ruhenden Wandels der Bedeutungen und der um sich greifenden Verwebung affektiver und intellektueller Motive neu belebend auf die ursprünglichen Kräfte der Mythenbildung. Ganz können freilich auf den späteren Stufen diese Ausdrucksformen in Kultus und Kunst die mächtig einströmenden und gerade auch durch die Kunst emporgehobenen Motive phantastischer Verknüpfung der Vorstellungen nicht zurückhalten. Denn für die Völker wie für den Einzelnen gilt: kein Affekt kann dauernd seine Stärke bewahren. Er kann es in diesem Falle schon deshalb nicht, weil frühe schon Interessen des praktischen Lebens steigende Anforderungen an die intellektuellen Funktionen stellen, und weil, aus jenen emporwachsend, Philosophie und Technik ihre Rechte geltend machen, indes der mythenbildenden Phantasie selbst in der Entwicklung der bildenden Kunst wie der kunstmäßigen Dichtung neue Hilfsquellen zufließen, die nun in zunehmendem Maße zugleich von intellektuellen Motiven durchsetzt sind. So ermäßigt sich schließlich in den meisten dieser Weiterbildungen der Affekt zur ruhigeren Stimmung. Die Grenzen zwischen Mythus und Dichtung verwischen sich, und die Mythenerzählung, in der Kunst zum mythologischen Epos und Drama sich weiterbildend, wird zu einer Volks-

dichtung, die von der Kunstdichtung fast nur noch durch ihre naivere, ungeregeltere Form geschieden ist. So kommt es, daß der Ausdruck Mythus schließlich die Bedeutung eines Namens für Gebilde der mythenbildenden Phantasie annimmt, die selbst schon aus Mythus und Dichtung gemischt sind[1]). In diesen Mythenbildungen, wie sie uns vom primitiven Mythenmärchen an in den mannigfachen Stoffen der Sage und Legende überliefert sind, verbirgt sich so die affektive Wurzel des Mythus schließlich unter einem dichten Gestrüpp intellektueller, wenn auch mehr oder minder phantastischer Motive, die den nächsten Inhalt der Erzählung ausmachen. Um die Affektmotive des Mythus zu finden, die auch hier nirgends fehlen, muß daher dieser überall erst bloßgelegt werden. Dies wird aber nur dadurch möglich, daß Brauch und Sitte und die in diesen weiterlebenden Formen von Zauber- und Kulthandlungen herbeigezogen werden, in denen die ursprünglichen Triebfedern aller Mythenbildung am beharrlichsten sich erhalten.

2. Die mythologische Apperzeption.

Noch kann es sich an dieser Stelle nicht um eine eingehende psychologische Analyse der Erscheinungen, sondern nur um eine vorläufige Fixierung der Begriffe handeln, soweit eine solche für die Gewinnung eines hinreichend gesicherten Standpunktes der Untersuchung erforderlich ist. Hier gibt es nun zunächst eine Eigenschaft, in deren Anerkennung die verschiedensten, sonst grundsätzlich weit auseinandergehenden mythologischen Theorien übereinstimmen: es ist die, daß der Mythus die Gegenstände belebt, daß er die Objekte der umgebenden Welt ebenso wie den Menschen selbst, die Teile seines Leibes wie seine inneren seelischen Vorgänge in empfindende und strebende Wesen verwandelt. Wenn in dieser einen Eigenschaft mit wenig Ausnahmen alle Mythologen einig sind, so dürfen wir das wohl als ein Zeugnis dafür ansehen, daß ihr eine tatächliche Beobachtung zugrunde liegt.

Woraus entspringt — so lautet demnach unsere erste Frage — diejenige Eigenschaft des mythologischen Denkens, die wir die

[1]) Vgl. unten Teil II, Kap. 4.

»belebende« und in besonderen Fällen, in denen sie sich zur Projektion gewisser konstanter Charaktereigenschaften in die Objekte steigert, die »personifizierende« nennen können. Diese Frage ist im Grunde schon durch das beantwortet, was uns die Betrachtung der Phantasie als einer allgemeinen Funktion des individuellen Bewußtseins kennen lehrte (Buch II, Kap. 1, I). Die Phantasie ist nichts, was zu den sonstigen Bewußtseinsvorgängen als ein spezifisches Erscheinungsgebiet oder als die Äußerung eines besonderen Vermögens hinzukäme, sondern sie ist lediglich ein Ausdruck für die seelischen Vorgänge überhaupt, wenn diese unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung äußerer Eindrücke mit den Spuren früherer Erlebnisse und unter der besonderen Bedingung betrachtet werden, daß die aus dieser Wechselwirkung entspringenden Resultanten Gefühle und Affekte erwecken, die das wahrnehmende Subjekt in die Objekte projiziert, während sie es doch gleichzeitig als subjektive Erregungen empfindet. Dieser Prozeß begleitet in einem gewissen Grad alle Inhalte des Bewußtseins, da es keinen einzigen gibt, bei dem nicht in dieser Weise direkte und reproduktive Elemente unter mehr oder minder starken Gefühlsreaktionen zusammenwirken. Die Phantasietätigkeit ist also lediglich eine unter günstigen Bedingungen eintretende Steigerung der normalen Funktionen. Ebenso ist nun die mythologische Phantasie keine spezifische, dereinst einmal dagewesene und dann unwiederbringlich entschwundene seelische Kraft, sondern sie ist in ihrem ganzen Wesen identisch mit der Phantasie überhaupt. Als besonderes Moment ist ihr nur dies eigen, daß bei ihr jene Projektion der Gefühle, Affekte und Willensantriebe in die Objekte so gesteigert ist, daß die Objekte selbst als belebte Wesen erscheinen. Dabei führt freilich diese Objektivierung einen mit der Übertragung der Gefühle in das Objekt notwendig verbundenen Wechsel der dominierenden Gefühle mit sich. So ist die mythologische Belebung und Personifikation ein gesteigerter Grad aller jener Vorgänge, die man bei der ästhetischen Wirkung als »Einfühlung« zu bezeichnen pflegt. Sie ist eine Einfühlung, bei der das eigne Fühlen und Streben derart in die Objekte hinüberwandert, daß diese selbst zu fühlenden und strebenden Wesen werden. Wie in dieser Beziehung ästhetische Einfühlung und mythologische Belebung Vorgänge verwandter Art

sind, so sind nun aber beide wiederum nur Modifikationen der allgemeineren Funktion der Auffassung des Objekts: der Apperzeption. Kant hat diese Funktion, die alle unsere Anschauungen und Begriffe als subjektive Bedingung voraussetzen, die »transzendentale Apperzeption« genannt. Die Frage, inwieweit die Form der Apriorität, die Kant diesem Begriff zuschrieb, berechtigt sei, kann dahingestellt bleiben. Von den Formen der Anschauung und des Begriffs vollends, nach denen er sie schematisierend zerlegte, soll hier völlig abgesehen werden. Denn psychologisch hängen Form und Inhalt unserer Vorstellungen so innig zusammen, daß Anschauungsformen und Begriffe nicht bloß, wie Kant hervorhob, ohne Empfindungsinhalt nicht verkommen, sondern daß auch jene selbst überall in funktioneller Abhängigkeit von diesem Inhalte stehen [1]). Gleichwohl bleibt jede Apperzeption in dem Sinne »transzendental«, daß die Auffassung des Objekts in jedem einzelnen Fall eine Willenshandlung des Subjekts ist, bei der sich die fundamentale Eigenschaft des letzteren, die in der Einheit seiner Zustände besteht, auf das Objekt überträgt. In diesem verallgemeinerten Sinne bildet die transzendentale Apperzeption die Grundlage der ästhetischen Einfühlung wie der mythologischen Belebung. Genetisch aber ist das Verhältnis der verschiedenen Apperzeptionsformen dieses, daß die mythologische Apperzeption die ursprünglichste ist. Denn bei ihr werden die Empfindungen unmittelbar zu Eigenschaften des Objekts. Gefühle und Willensvorgänge werden bei ihr jedesmal in dem Augenblick in das Objekt projiziert, wo sich die Gefühle zu Affekten steigern, durch die Gegenaffekte mit den an sie gebundenen Ausdrucksbewegungen ausgelöst werden. Hier zeigt sich nun aber zugleich ein tiefgreifender Unterschied zwischen diesen aus Gefühlselementen aufgebauten seelischen Zuständen und den Empfindungen. Während diese unmittelbar in die Objekte hinüberwandern, so daß sie für das naive Bewußtsein Eigenschaften der Objekte selbst sind, bleiben die Gefühle und Affekte fortan selbsterlebte seelische Zustände, denen gegenüber sich nun die in den erregenden Gegenstand übertragenen Gemütsbewegungen in ihre Korrelationen umwandeln. So wird die Furcht auf

---

1) Vgl. mein System der Philosophie, I^3, S. 98 ff. Kleine Schriften, I, S. 40 ff.

den furchterregenden Gegenstand übertragen, zur Drohung oder, je nach der besonderen Gemütslage, zur Bosheit, zu Neid oder Haß, das Staunen zum Staunenerregenden, Imposanten oder Wunderbaren usw. Darin liegt dann zugleich der Grund, daß keineswegs jeder beliebige Gegenstand die mythologische Apperzeption erregt, sondern daß der Mensch auf der Stufe des mythenbildenden Bewußtseins an zahllosen Objekten gleichgültig vorübergeht, und daß erst da, wo ein Reiz starke Affekte auslöst, die selbst starke affektive Gegenwirkungen hervorbringen, die mythologische Apperzeption zustande kommt.

An die mythologische schließt sich zunächst die ästhetische Apperzeption an. In ihr bleiben noch alle wesentlichen Faktoren jener erhalten, nur werden die in den Gegenstand projizierten Affekte ganz von der objektiven Anschauung beherrscht. Dies setzt einerseits eine Verminderung der Affektstärke und anderseits eine Erweiterung des Gebietes der affektauslösenden Reize voraus, die ebenso der Mannigfaltigkeit der ästhetischen Stimmungen zustatten kommt, wie sie wiederum auf die mythologischen Affekte herüberwirkt. Daher nun auch diese an Mannigfaltigkeit zunehmen, während sie sich gleichzeitig ermäßigen und so ohne scharfe Grenze in bloße ästhetische Stimmungen übergehen können. Reduzieren sich die Gefühlselemente auf die an den Akt der Auffassung als solchen gebundene einfache innere Willenshandlung, so wird endlich die ästhetische Auffassung zur Funktion der gewöhnlichen gleichgültigen Aufmerksamkeit. Demnach wird dann diese als die allgemeinste wieder zur formalen Bedingung auch der vorangegangenen Stufen erhoben. Doch wie diese allgemeinste Apperzeptionsform ein nicht weiter reduzierbares logisches Postulat ist, so vermischt sie sich im wirklichen Seelenleben fortan mit den andern inhaltsreicheren Gestaltungen der gleichen Funktion. Denn in den normalen Ablauf unserer objektiven Wahrnehmungen und ihrer Verbindungen greifen fortwährend, bald unbestimmter, bald klarer hervortretend, ästhetische Gefühle ein mit den ihr notwendiges Substrat bildenden Übertragungen der eigenen Gemütsbewegung in die Objekte, und diese ästhetische kann sich, wo irgend die Bedingungen günstig sind, wiederum zur mythologischen Apperzeption steigern. Darum ist der Mythus keine Denkform,

die einer nie wiederkehrenden Vergangenheit angehört, sondern er lebt fort oder strebt sich wieder zu beleben, wo er zeitweise verschwunden scheint. Hier bildet dann zugleich die ästhetische Anschauung eine Zwischenform, die dem mythenbildenden Bewußtsein einen Ersatz schafft, der die Entladung der ursprünglich in der Mythenbildung frei gewordenen psychischen Kräfte möglich macht. So liegen denn auch die Ursachen für das Nachlassen dieser Tätigkeit nicht sowohl darin, daß die mythenbildende Phantasie selbst schwindet, als vielmehr in den Hemmungen und Widerständen, die ihren Äußerungen in allmählich wachsendem Maße begegnen. Das resultierende Produkt solcher Strebungen und Hemmungen ist eben die ästhetische Anschauung. Darum fällt die höchste Entwicklung der ästhetischen Phantasie nicht mit der ungehemmten Herrschaft des mythologischen Denkens zusammen, sondern sie gehört Zeiten und Zuständen an, in denen die unmittelbare Macht der Mythenbildung gebrochen ist, aber im freien Spiel der Phantasie noch kräftig genug nachwirkt.

Wie die ästhetische Apperzeption nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von der mythologischen verschieden ist, so entsprechen nun beide einander auch darin, daß nicht jeder Gegenstand in gleichem Maße sie anregt. Wieder sind es sowohl objektive wie subjektive Bedingungen, von denen der mythologische wie ästhetische Wert der Erscheinungen abhängt. Dabei sind auf mythologischem so wenig wie auf ästhetischem Gebiet diese Bedingungen zu jeder Zeit und an jedem Ort die nämlichen, sondern sie wechseln mit der Natur- und Kulturumgebung ebenso wie mit den geistigen Anlagen des Menschen. Hier ist besonders ein Moment von tief einschneidender Bedeutung: es besteht in der im Laufe der Mythenentwicklung eintretenden Erhebung jener belebenden Apperzeption, die den allgemeinen Charakter aller Mythenbildung ausmacht, und die in ihren ermäßigten Graden noch in jeder ästhetischen Wirkung nachklingt, zu ihrer personifizierenden Form, durch die der mythologische Gegenstand zu einem persönlichen Wesen wird, in welchem sich nicht bloß eine momentane oder auch eine bei dem gleichen Eindruck regelmäßig wiederkehrende Gemütsbewegung spiegelt, sondern das selbst eine Summe bleibender Eigenschaften in sich vereinigt, analog wie solche das

apperzipierende Subjekt an sich und an andern seinesgleichen vereinigt findet. Drei Bedingungen sind es, die bei dieser Erhebung eines nur im Moment der Affekterregung belebten Gegenstandes zu einem selbst durch bestimmte seelische Eigenschaften gekennzeichneten Wesen zusammenwirken. Erstens setzt diese höhere Stufe der mythologischen Apperzeption einen bestimmter ausgeprägten Charakter des mythenbildenden Bewußtseins voraus. Sodann müssen in der Gemeinschaft, der die Mythenbildung angehört, mannigfaltige Verschiedenheiten persönlicher Eigenschaften im Tun und Treiben der Genossen hervorgetreten sein. Endlich müssen die ursprünglich zusammenhanglosen, vom augenblicklichen Eindruck bestimmten Mythengebilde in der Mythenerzählung lebendiger vergegenwärtigt, zu einer konstanteren Umgebung und zu andern ähnlich belebten und mit persönlichen Eigenschaften ausgestatteten Wesen in Beziehung gesetzt werden. Darum ist diese Ausbildung mythologischer Phantasiegebilde zu Persönlichkeiten in ihren ersten Anfängen da zu erkennen, wo in der primitiven Mythenerzählung zunächst gewisse allgemeine und unbestimmte Charaktereigenschaften, besonders solche, die sich als Gegensätze voneinander abheben, wie der Starke und der Schwache, der Kluge und der Dumme, der Boshafte und der Gute des Märchens, bleibend festgehalten werden. Oder ein Mythengebilde haftet an einem bestimmten Ort, dessen Eindruck immer wieder den ähnlichen Affekt erweckt, der nun rückwirkend auch jenem Gebilde selbst einen dauernden Charakter verleiht. So beginnt dieser Prozeß der Personifikation in einfachen Mythenerzählungen und Ortssagen zum erstenmal spürbar zu werden, um dann von da aus in Helden- und Göttersagen zu den Göttern der Kulturreligionen emporzusteigen.

3. Der Wahrnehmungsgehalt der mythologischen Vorstellungen.

Wie die belebende Apperzeption, die wir wegen dieser ihrer zentralen Bedeutung für die mythologische Stufe des Denkens auch die »mythologische« nennen, kein spezifischer Prozeß, sondern nur eine besondere, unter bestimmten Bedingungen der Affektsteigerung

entstehende Form der Apperzeption überhaupt ist, so stehen nun auch alle weiteren Eigenschaften des mythologischen Denkens mit diesen Bedingungen in engstem Zusammenhang. Dahin gehört zunächst ein Merkmal, das insbesondere von der symbolistischen wie von der rationalistischen Mythendeutung in sein Gegenteil verkehrt wird: das ist die Eigenschaft aller ursprünglichen mythologischen Vorstellungen, als unmittelbar gegebene Wirklichkeit zu erscheinen. Sie kann sich dann von ihnen aus auch auf die mannigfachen, oft äußerst verwickelten Assoziationen erstrecken, in welche die verschiedenen Inhalte des mythenbildenden Bewußtseins miteinander treten. Die ursprünglichen Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie werden demnach als objektive Wahrnehmungsinhalte, nicht als bloß subjektive Vorstellungen aufgefaßt. Je primitiver die Vorstellungen sind, um so deutlicher haftet ihnen dieser Charakter unmittelbarer Wirklichkeit an, und um so augenfälliger wird es, daß hier die gewöhnliche Art der Mythendeutung Motive unterschiebt oder Zwischenprozesse einschaltet, die tatsächlich nicht existieren, aber auch nicht im mindesten supponiert werden müssen, um die Erscheinungen zu erklären, die an sich und ohne solche Hilfskonstruktionen psychologisch vollkommen begreiflich sind. So ist der Glaube, daß die Seele eines Verstorbenen oder auch eines noch lebenden, aber abwesenden Menschen einem andern im Traum erscheine, eine Vorstellung, die man gewiß mit Recht für eine der Hauptquellen des Seelenglaubens hält. Wenn man aber diese Vorstellung weiterhin als eine »Theorie« bezeichnet, durch die sich der primitive Mensch von den Ursachen der Traumerscheinungen Rechenschaft gebe[1]), so existiert in Wirklichkeit weder eine solche Theorie, noch fühlt der Naturmensch überhaupt das Bedürfnis, über die Ursachen seiner Traumbilder nachzudenken. Das Traumbild eines Menschen nimmt er genau für das, als was es ihm erscheint: für einen Doppelgänger des Menschen selbst, der sich von diesem durch seine schattenhafte Beschaffenheit, seine proteusartige Veränderlichkeit, sein plötzliches Kommen und Verschwinden unterscheidet. Dieser Doppelgänger des Menschen, der ihm gleicht und doch von ihm verschieden ist,

[1] Vgl. z. B. E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, I, S. 422 ff.

ist eben die Seele selbst. An eine Erklärung der Traumerscheinungen denkt der primitive Mensch dabei ebensowenig, wie er an eine Definition dessen denkt, was die Seele sei. Die Erscheinung der Seele im Traum ist ihm vielmehr ebensogut ein unmittelbares, ohne jede Reflexion hingenommenes Erlebnis, wie die Maske, die jemand vor seinem Gesicht trägt, für ihn das Tier oder der Dämon, die sie bedeutet, wirklich ist, nicht bloß diese vorstellt, obgleich vielleicht der Träger der Maske gleichzeitig ein guter Bekannter ist. Was aber hinzukommen muß, und dem Vorstellungsinhalt im allgemeinen erst seinen Wahrnehmungscharakter verleiht, das ist der erregende Affekt, also gerade diejenige Bedingung, die von jenen intellektualistischen Theorien übersehen wird.

4. Die mythologische Assoziation.

An jene einfachsten Fälle, wo die mythologische Vorstellung als ein unmittelbarer Wahrnehmungsinhalt erscheint, reihen sich nun aber andere, die auf Assoziationen beruhen. Sie können, von einzelnen Verbindungen ausgehend, schließlich ein mehr oder minder verwickeltes Gewebe von Vorstellungen umfassen. So ist neben dem Traumbild der Hauch des Atems die verbreitetste Quelle des Seelenglaubens. Doch ist es nicht, wie bei dem Traumbild, die unmittelbare Erscheinung, sondern eine zu ihr hinzutretende Assoziation, die dieser Vorstellung ihren Inhalt gibt. Auch hier pflegt die mythologische Deutung dem wirklichen Vorgang, der sich gewissermaßen mechanisch vermöge der oft wiederkehrenden Verbindung gewisser Eindrücke abspielt, eine reflexionsmäßig entstandene Theorie des primitiven oder auf einer naiven Stufe des Denkens verbliebenen Menschen zu substituieren. Da mit dem letzten Atemzug das Leben aufhört, so soll der Atem als das belebende und beseelende »Prinzip« angesehen werden. Das ist in der Tat eine Theorie, die sich, wie wir vermuten dürfen, schon in sehr früher Zeit bei den Ärzten und Philosophen, die über Leben und Beseelung spekulierten, aus den verbreiteten Volksvorstellungen entwickelt hat. Innerhalb des Kreises dieser Vorstellungen selbst existiert aber eine solche Theorie nicht, sondern an den eintretenden

Tod mit seinen Begleiterscheinungen, der Bewegungslosigkeit, dem Erstarren und Erblassen des Körpers, ist unmittelbar durch eine feste Assoziation die des letzten tiefen Atemzugs gebunden. Wie das Traumbild des Verstorbenen, so ist daher auch diese Assoziation unmittelbare Wirklichkeit. Der Hauch des Atems ist ein Bestandteil des lebenden Menschen. Wie dieser Hauch es anfängt, alle die Erscheinungen hervorzubringen, die in ihrer Verbindung das seelische Leben ausmachen, darüber gibt sich der primitive Mensch keinen Reflexionen hin. Der Atem ist für ihn wirklich die Seele, die er im Moment des Todes aus dem Munde ausströmen hört und sieht. Daran reihen sich dann weiterhin von selbst vermöge der natürlichen Beziehungen der Vorstellungen weitere Assoziationsglieder, durch die sich nun die Seelenvorstellung immer mehr von ihrem Ausgangspunkte entfernen kann. Der Atem wird als ein dem Mund entweichendes Wölkchen gesehen. So assoziiert sich der Vorgang der Seelenentweichung mit dem Zug der Wolken. Wo aus Anlaß anderer affekterregender Motive die Wolke als belebt apperzipiert wird, da kann sich diese hinwiederum mit der Vorstellung des fliegenden Vogels oder nach einer andern Seite mit der am Himmel auf- und niedersteigenden Sonne verbinden. Das Bild des Vogels erweckt dann das des dahineilenden Schiffes, usw. So entstehen die Mythen vom Totenvogel, vom Seelenschiff, endlich die mannigfachen Verbindungen, die der Seelenglaube mit den Mond- und Sonnenmythen eingeht. Schon die ungeheure Verbreitung dieser Mythen und ihre mindestens in vielen Fällen völlig unabhängige Entstehung weisen auf die zwingende Macht dieser Assoziationen hin. Die mehr oder minder große Allgemeinheit der Vorstellungen ist daher wieder ein Maßstab für die Stärke der Assoziationsmotive sowie für die Anzahl der assoziativen Bindeglieder, mit denen die Festigkeit solcher Verbindungen zunimmt. Darum sind die beiden Vorstellungen, daß die Seele ein dem Traumbilde gleichender Schatten, und die andere, daß sie in dem Hauch des Atems enthalten sei, ursprünglich, wie es scheint, von ausnahmsloser Geltung. Die Mythen vom Totenvogel und vom Seelenschiff sind zwar ebenfalls weit über die Erde verbreitet, aber sie sind doch nicht von gleicher Allgemeinheit. Endlich die Verbindungen des Seelenglaubens mit den Mond- und

Sonnenmythen sind zwar häufig genug, um gelegentlich eine unabhängige Entstehung wahrscheinlich zu machen. Immerhin ist ihre Verbreitung keineswegs eine allgemeine. Auch kommen sie in viel mannigfaltigeren, im einzelnen oft beträchtlich abweichenden Formen vor.

5. Wechselbeziehungen zwischen den psychischen Faktoren der Mythenbildung.

Betrachten wir hiernach die Merkmale des mythologischen Denkens in ihrem Zusammenhange, so sind sie in keinem ihrer Bestandteile von spezifischer Art, sondern sie bestehen in den allgemeinen Merkmalen der Bewußtseinsvorgänge. Aber die Verbindung dieser Vorgänge ist insofern eine eigenartige, als erstens die ursprüngliche Entstehung mythologischer Vorstellungen starke Affekte, die durch ihnen entsprechende im affekterregenden Gegenstand objektivierte Gegenaffekte gehoben werden, voraussetzt, zweitens alle ursprünglichen mythologischen Vorstellungen überall zugleich den Charakter des Unmittelbaren, nicht durch Reflexionen Vermittelten an sich tragen. Diese Eigenschaften teilen sich dann allen weiteren Bildungen mit, die sich auf der Grundlage der primären, durch irgendwelche äußere Eindrücke erweckten mythologischen Vorstellungen entwickeln. Der Eindruck selbst erfährt unter dem Einfluß der affektiven Motive starke assimilative Umwandlungen durch reproduktive Elemente. Es treten weitere Assoziationen hinzu, in denen sich der so assimilativ umgewandelte Eindruck mit früheren in ihrem Affektcharakter verwandten oder durch äußere Beziehungen leicht assoziierbaren Eigenschaften verbindet. Je mehr dabei die mythenbildende Phantasie ihren Bildungen den ursprünglichen Charakter objektiver Wirklichkeit wahrt, um so leichter geht dann dieser zugleich in die mit dem Wahrnehmungsinhalt sich verwebenden Assoziationen über, so daß sich das mythische Bild weiter und weiter von dem wirklichen Eindruck entfernen kann, ohne ihm die überzeugende Macht eines wirklichen Erlebnisses zu nehmen. Diese Macht selbst entstammt aber schließlich abermals der die Objekte unter der Wirkung der Affekte belebenden und die eigenen Gemütsbewegungen des Subjekts in der

entsprechenden Modifikation ihrer Qualität in sie hinübertragenden Form der Apperzeption, die das mythenbildende Bewußtsein kennzeichnet. So sind diese Grundeigenschaften des Mythus auf das engste aneinander gebunden. In der geläufigen Beurteilung des Mythus hat aber nicht diejenige seiner Eigenschaften, die tatsächlich die einfachste ist, sondern umgekehrt jene, die sich bei der näheren Betrachtung als die komplizierteste, von den mannigfaltigsten Vorbedingungen abhängige erweist, den Vorrang errungen: die belebende Apperzeption. Sie ist die augenfälligste: darum ist sie es, über deren Existenz am meisten Übereinstimmung herrscht. Dagegen die tatsächlich einfachste, die sich aber am leichtesten der Betrachtung entzieht, ist die der unmittelbaren objektiven Wirklichkeit. Durch die rationalistische wie durch die symbolistische Mythendeutung wird sie zurückgedrängt, da beide darauf ausgehen, dem Mythus eben jenen Charakter der Unmittelbarkeit zu nehmen und ihn auf irgendeine verborgene Bedeutung zurückzuführen. In Wahrheit bedarf jedoch diese Eigenschaft der unmittelbaren Wirklichkeit als solche weder einer Ableitung aus anderweitigen Motiven noch einer Zweckbestimmung, die nicht in ihr selbst liegt. Denn sie entspricht dem absolut naiven, gänzlich voraussetzungslosen Zustand des Bewußtseins, ja eigentlich ist sie nichts anderes als eben dieser Zustand. Die Reflexionsmotive, die der Beobachter diesem naiven Bewußtsein unterschiebt, fälschen aber die Auffassung der Erscheinungen nicht bloß dadurch, daß sie diese mit tatsächlich nicht existierenden Motiven vermischen, sondern mehr noch dadurch, daß sie die für die Beschränkung der mythologischen Apperzeption auf eine relativ kleine Anzahl von Eindrücken bestimmenden Affektmotive zurückdrängen oder ganz eliminieren. Statt dessen werden dann erfundene oder in Wirklichkeit ganz zurücktretende Motive untergeschoben, weil sie eben der intellektualistischen Deutung am meisten einleuchten. So wird z. B. die Bewegung der Gegenstände als ein besonders wirksames mythologisches Motiv hervorgehoben. Man braucht sich nur die ungleich größere Macht vor die Seele zu rufen, die ein im Waldesdunkel verborgener Bergsee im Vergleich zu einer im Tageslicht dahineilenden Quelle auf die Phantasie ausübt, um zu begreifen, daß tatsächlich dieses Motiv der

Bewegung in der Mythenbildung eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt.

An die Eigenschaft der unmittelbaren Wirklichkeit schließt sich dann der wiederum durch die Macht der erregenden Affekte zu fast ungehemmter Wirkung gehobene Einfluß der Assimilationen und Assoziationen. Ihm kommt zustatten, daß jener Charakter der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit die Hemmungen ausschließt, die sonst von den entwickelteren Gedankenbildungen ausgehen. Den Theorien, die selbst solche Reflexionen und Zwecksetzungen zu Quellen der Mythenbildung machen, wie der rationalistischen und der symbolistischen, begegnet daher auch hier das Mißgeschick, daß sie den Mythus aus psychischen Bedingungen ableiten wollen, die darauf gerichtet sind, das mythologische Denken zu zerstören. Jene unbeschränkte, durch keinerlei intellektuelle Hemmungen zurückgedrängte Macht der assoziativen Prozesse schließt aber von selbst als wesentliche Faktoren auch die Verschmelzungen und Assimilationen zwischen den subjektiven Gefühls- und Willensantrieben und den objektiven Inhalten des Bewußtseins ein. Die resultierende Wirkung dieser Verbindungen ist die alle diese Vorgänge zusammenfassende, gleichzeitig subjektiv erlebte und in die Objekte projizierte Apperzeption, die eben durch diese Affektmotive, die ungehemmt sich aufdrängenden Assimilationen und Assoziationen, zur mythologischen Apperzeption wird. Je ungehemmter die Assoziationen sich ergießen, um so mehr assimiliert hierbei der gesamte subjektive Inhalt des Bewußtseins die objektiven Eindrücke und er wird so mit diesen zur unmittelbaren Wirklichkeit: das Objekt selbst wird als ein belebtes Wesen aufgefaßt, das zwar ein von dem Subjekt räumlich getrenntes und selbstständig handelndes sein kann, das aber selbst an den Gefühlen und Affekten teilnimmt, die der Gegenstand erregt, ohne daß sie ihm als bloß subjektive Reaktionen gegenübergestellt würden. Ehe das geschehen kann, müssen die Hemmungen wirksam werden, die das mythologische Denken durch die mit der Selbstunterscheidung des Subjekts von den Objekten beginnende und mit der fortschreitenden Verfeinerung dieser Unterscheidung sich steigernde intellektuelle Entwicklung erfährt. Alle jene Faktoren der mythologischen Apperzeption, der unmittelbare Eindruck, die Affekte,

die er auslöst, seine assimilativen Verbindungen und Umgestaltungen, bilden aber eine in der Wirklichkeit nirgends zu sondernde, in sich zusammenhängende Kette von Vorgängen. Die unmittelbare Gestaltung des Eindrucks ist selbst schon das Produkt mannigfacher, durch Gefühls- und Affektwirkungen bestimmter Verschmelzungen und Assimilationen, die ohne scharfe Grenze zu andern loseren Assoziationen hinüberleiten. Die Apperzeption des Ganzen oder der Willensakt, der alle diese Elemente zur Einheit zusammenfaßt, ist nur die letzte Resultante dieser psychischen Synthese.

In allem dem sind nun jene Anfänge des menschlichen Denkens, die wir als die mythologische Stufe desselben bezeichnen, an sich nichts Spezifisches, den entwickelteren psychischen Funktionen fremd Gegenüberstehendes, sondern sie sind lediglich diese Funktionen selbst in der ursprünglichsten und darum gewissermaßen natürlichsten Form ihrer Betätigung. Demnach bestehen sie auch ebenso wenig wie jene entwickelteren Formen aus einer Summe oder Aufeinanderfolge verschiedenartiger, aus disparaten seelischen Kräften hervorgehender Handlungen, sondern alle diese Funktionen bilden ein zusammenhängendes Ganzes. Wohl läßt sich dieses in verschiedene Faktoren zerlegen, die wir in ihren hauptsächlichsten Komplexen als Eindruck, Assoziation und Apperzeption unterscheiden. Doch diese Begriffe bezeichnen im Grunde immer nur einen und denselben Vorgang, der jedesmal von einer andern Seite aus betrachtet wird: als Eindruck, wenn wir vornehmlich die nächsten Affektwirkungen und die Verschmelzungen ins Auge fassen, die zwischen den neu ins Bewußtsein eintretenden Elementen selbst stattfinden, als Assoziationen, insofern die Verbindungen dieser Elemente mit den vorausgegangenen Erlebnissen des Bewußtseins teils in der Form unmittelbarer Assimilationen, teils als losere Erinnerungsassoziationen in Betracht kommen, und endlich als Apperzeption, wenn wir die Zusammenfassung aller dieser Faktoren zu einer resultierenden Bewußtseinsfunktion hervorheben.

Doch sowenig es einen Eindruck gibt, der nicht selbst schon zahlreiche assimilative Assoziationen enthielte, ebensowenig gibt es einen Assoziationsvorgang, der nicht einer Resultante sich einordnet,

die mit ihm die andern Assoziationen objektiver und subjektiver Elemente enthält, aus denen der augenblickliche Bewußtseinszustand besteht. Es ist dasselbe Verhältnis zwischen Apperzeption und Assoziation, wie es uns schon innerhalb der Erscheinungen der Sprache besonders augenfällig bei den Vorgängen des Bedeutungswandels begegnet ist[1]).

---

[1]) Vgl. Bd. 1², S. 604 f. Dazu Physiologische Psychologie⁵ Bd. 3, S. 572 ff.

Zweites Kapitel.

Seelenglaube und Zauberkulte.

I. Allgemeine Formen der Seelenvorstellungen.

1. Doppelter Ursprung der Seelenbegriffe.

Innerhalb der mannigfaltigen Erscheinungen, die wir unter dem Namen des Seelenglaubens zusammenfassen, tritt uns der Begriff »Seele« in zwei wesentlich verschiedenen Formen entgegen. Den einen dieser Seelenbegriffe können wir den der gebundenen Seele nennen, da bei ihm die Seele eine Eigenschaft des lebenden Körpers selbst ist. Ihm wollen wir den andern als den der freien, vom Körper trennbaren Seele gegenüberstellen. Beide Seelenbegriffe verbinden sich von früh an. Auch können sie durch mannigfache Vermittlungen ineinander übergehen, während bald der eine, bald der andere die Vorherrschaft gewinnt, oder aber als letztes Ergebnis eine Verschmelzung beider eintritt. So wichtig diese Erscheinungen für die Entwicklung des Seelenglaubens sind, so tragen sie doch zugleich nicht wenig dazu bei, jenen doppelten Ursprung unkenntlich zu machen. Dadurch kann es kommen, daß die eine dieser überall verbundenen letzten Quellen des Seelenglaubens in Wirklichkeit für die einzige gehalten wird, oder es können sich infolge der Verschmelzung der anfänglich gesonderten Begriffe die Motive des Seelenglaubens so sehr verdunkeln, daß schließlich dieser selbst als ein ursprünglicher, aus irgend einer unmittelbaren inneren Anschauung stammender Inhalt des menschlichen Bewußtseins angesehen wird. Trifft die erste dieser Täuschungen vornehmlich die Beurteilung der primitiven Seelenmythen, so beherrscht die zweite die höheren, philosophischen Entwicklungen des Seelenbegriffs, bei denen man ihres mythologischen Ursprungs zumeist nicht mehr eingedenk ist.

Unter jenen beiden Seelenvorstellungen ist nun die der gebundenen Seele allem Anscheine nach wieder die ursprünglichere. Da das Fühlen, Vorstellen, Denken überall an bestimmte lebende Körper geknüpft ist, so ist damit die Auffassung des Seelischen als einer Eigenschaft des Körpers und seiner Organe so unmittelbar gegeben, daß es zur Bildung dieses Begriffs nicht im geringsten irgend einer Reflexion bedarf, sondern daß er als das unmittelbare Produkt jener einfachsten Wahrnehmungsassoziationen entstehen muß, vermöge deren konstant verbundene Elemente als Bestandteile eines Objekts aufgefaßt werden. Aus dieser allgemeinen Verbindung scheiden sich dann aber im Gefolge beschränkterer Assoziationen einzelne Vorstellungen aus, die jenen Begriff der gebundenen Seele bereits mannigfach verändern können. Neben dem Körper überhaupt wird ein einzelnes Organ als der Sitz einer psychischen Funktion unmittelbar empfunden. Der ungeteilten Körperseele tritt so eine mehr oder minder große Anzahl von Organseelen gegenüber. Neben ihnen pflegt dann die frühere Vorstellung noch längere Zeit in unbestimmter Form fortzubestehen. Dabei tritt sie aber doch sichtlich um so mehr zurück, je bestimmter die Organseelen sich sondern und mit verschiedenen seelischen Funktionen betraut werden, während gleichzeitig der zweite Seelenbegriff, der der freien, selbständigen Seele, als zusammenfassender Ausdruck für die Gesamtheit der seelischen Vorgänge sich ausbildet, neben dem nun jene kollektive Einheit der Körperseele keinen Raum mehr findet.

Hierin kommt jedoch eine unterscheidende Eigenschaft dieser zweiten Form des Seelenbegriffs zum Vorschein. Während nämlich die Körperseele einer zunehmenden Differenzierung und Lokalisierung und damit einer Vervielfältigung der Seelenvorstellungen anheimfällt, unterliegt die freie oder geistige Seele oder, wie wir sie im Anschluß an den griechischen Sprachgebrauch nennen wollen, die Psyche, einer fortschreitenden Vereinheitlichung. Dieser Prozeß ist ein äußerst mannigfaltiger, wenn er auch überall den gleichen Zug zur Einheit und eine wachsende Tendenz der Scheidung von dem vorigen Seelenbegriff darbietet, eine Tendenz, die schließlich zur völligen Verdrängung des letzteren führen kann. So eröffnet sich hier ein eigentümliches Schauspiel von Wechselwirkungen zwischen den aus verschiedenen Quellen hervorgeflossenen Seelenvorstellungen.

Wie diese Vorstellungen, so setzen sich auch die Wechselwirkungen zwischen ihnen aus dem mythologischen Denken in die philosophische Spekulation fort, die gerade in diesem Punkte vielleicht mehr als in irgend einem andern als die letzte Blüte der Mythenentwicklung selbst erscheint. Hier haben wir diese Erscheinungen zunächst bei ihren Anfängen aufzusuchen, bei denen die beiden Seelenvorstellungen, so wenig sie auch begrifflich klar geschieden werden, doch tatsächlich in hinreichend scharfer Sonderung einander gegenüberstehen. Dadurch lassen sich aber zugleich die psychologischen Motive, die bei der Entstehung dieser Vorstellungen wirksam sind, und die Prozesse, die verändernd in sie eingreifen, verhältnismäßig am deutlichsten bei diesen Anfängen durchschauen.

Trotz der wesentlichen Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte sind nun jene beiden Seelenbegriffe durch eine gemeinsame Eigenschaft ausgezeichnet, die von früh an enge Beziehungen zwischen ihnen herstellt. Dies ist die Eigenschaft, daß die Seele selbst überall als die Tätigkeit eines körperlich gedachten Wesens erscheint. Bei der Körperseele ist dieses Wesen unmittelbar in dem ganzen Körper oder in den einzelnen Organen gegeben, an die man sich die Seelenwirkungen gebunden denkt. Bei der von dem Körper getrennten Seele, der Psyche, besteht es in irgend einer von dem Körper sich loslösenden Ausscheidung, in erster Linie in dem aus Mund und Nase entweichenden Atem, oder aber es wird in einem äußern belebten Objekt gesehen, am häufigsten in einem Tier, seltener in einer Pflanze oder einem leblosen Gegenstand, den man sich aus einer Metamorphose jener primären Ausscheidung hervorgehend denkt. So ist die Psyche den mannigfaltigsten Metamorphosen unterworfen, unter denen nun auch vor allem das im Traum erscheinende Schattenbild eine hervorragende Bedeutung gewinnt, da es selbst wieder der Ausgangspunkt mannigfacher Wandlungen wird. Doch in welcher dieser Formen die Vorstellung der Seele auftreten mag, nie ist diese ein von ihrer körperlichen Erscheinung geschiedenes Objekt. Vielmehr ist der Inbegriff der Wirkungen und Tätigkeiten, die der Naturmensch seine Seele nennt, für ihn von ihrem körperlichen Dasein nicht getrennt zu denken. Mit dieser Tatsache, daß Seele und Seelenträger unmittelbar zusammenfallen und erst in den Wirkungen, die die Seele außerhalb ihres Trägers

hervorbringt, vornehmlich in den hier eine wichtige Rolle spielenden Zaubervorstellungen, allmählich von jenem sich scheidet, hängen nun zugleich zwei wichtige Eigenschaften zusammen, die ebenso den wesentlichen Unterschied der primitiven Seelenvorstellungen von den uns durch die philosophische Umgestaltung der naiven Anschauungen geläufig gewordenen Seelenbegriffen wie die große Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit jener begreiflich machen.

Die erste dieser Eigenschaften besteht darin, daß auf den ursprünglichen Stufen des Denkens die verschiedensten Seelenvorstellungen nebeneinander bestehen können, ohne daß dies auch nur im geringsten als ein Widerspruch empfunden würde. Nicht nur Körperseele und Psyche, sondern auch die Unterformen der einen und der andern können sich verbinden oder in raschem Wechsel einander ablösen. Wie es überhaupt ein oft sich wiederholender Fehler der Mythologen ist, daß sie allzusehr mit geläufigen Begriffen und Reflexionen operieren, so besteht in dem Übersehen dieser beinahe unbegrenzten Vereinbarkeit disparater Vorstellungen einer der geläufigsten Fehler der Seelenmythologie. Von der Voraussetzung eines einheitlichen Seelenbegriffs ausgehend, wie er für die naive Anschauung tatsächlich noch gar nicht existiert, ist man daher geneigt, den in dieses Schema nicht passenden Seelenträgern irgend eine spezifische, dem Seelischen verwandte, aber doch an sich von ihm verschiedene Bedeutung zuzuweisen. So wird z. B., um der im Atem entweichenden und dann im Traum erscheinenden Psyche ihre Alleinherrschaft zu sichern, dem Blut bloß die Funktion eines Sitzes der Körperkraft oder der Lebensgeister zugeschrieben. Aber Körperkraft und Lebensgeister sind für den Naturmenschen selbst nichts, was sich von den sonstigen seelischen Tätigkeiten trennen ließe, und gerade die Seele im Blut kann daher unter günstigen Umständen an den nämlichen Metamorphosen teilnehmen, die der Hauch- und Schattenseele zukommen. Die Koexistenz dieser und noch vieler anderer Seelenbegriffe ist deshalb für das primitive Bewußtsein so wenig ein Widerspruch, daß vielmehr die Vorstellungen einer beim Tode im Körper zurückbleibenden und einer sich von ihm trennenden Seele zu den konstantesten Bestandteilen ursprünglicher Mythologie gehören. Ja diese naive Verbindung von Körperseele und Psyche kann sogar auf den Lebenden übergreifen, indem dessen Seele

gleichzeitig im Körper und in dessen unmittelbaren Ausscheidungen oder selbst in einem äußeren Gegenstand, am häufigsten in einem Tier oder Baum lebend gedacht wird.

Mit dieser widerspruchslosen Vereinbarkeit verschiedener Seelenbegriffe hängt nun auch die zweite Eigenschaft dieser primitiven Psychologie, die Verwandlungsfähigkeit der verschiedenen Seelenträger ineinander, zusammen. Mit solchen Verwandlungen steht zugleich der Wechsel in der Vorherrschaft einzelner von ihnen in Verbindung. Als die bedeutsamste unter diesen Veränderungen erscheint der durchgehends zu beobachtende Übergang der Herrschaft von der anfänglich überall im Vordergrund stehenden Körperseele auf die Psyche in ihren beiden Hauptgestaltungen der Hauchseele und der aus dem Traumbild stammenden Schattenseele. Dabei sind es diese letzteren Seelenformen, die, wie sie selbst schon den Übergang zu den Objektivierungen der Seele in Außendingen bilden, so nun auch vornehmlich die vielgestaltigen Wandlungen hervortreten lassen, bei denen das bei der Körperseele bestehende Nebeneinander in eine zeitliche Aufeinanderfolge übergeht. Auf diesem Boden können sich dann weiterhin erst die der höheren Seelenmythologie angehörenden Vorstellungen eines von wechselvollen Schicksalen umgebenen Weiterlebens der Seele erheben. Auf diese Weise bildet jener Polymorphismus der Seelenvorstellungen, von dem die primitive Psychologie ausgeht, eine der wichtigsten Grundlagen der gesamten Seelenmythologie und der aus ihr sich ablösenden einzelnen Seelenmythen. Bei allen diesen Entwicklungen bilden aber die Begriffe der einzelnen Seelenformen das Gerüst, in das sich die verschiedenen Systeme dieser Mythologie einordnen; und diese Systeme selbst können wir daher wieder teils nach der Stufe ihrer allgemeinen Ausbildung, teils nach den Metamorphosen, die innerhalb einer jeden die Seelenvorstellungen erfahren, in die einzelnen Formen scheiden, die uns in den weiteren Abschnitten dieses Kapitels beschäftigen sollen.

2. Die Körperseele.

a. Die allgemeine Körperseele.

Die Vorstellungen von der allgemeinen Körperseele finden sich mindestens in einzelnen Andeutungen der Sitten und der Toten-

kulte wohl bei allen primitiven Völkern verbreitet, und vielfach haben sie sich neben der Idee der unabhängigen Psyche und im unausgeglichenen Widerstreit mit ihr noch in den Anschauungen der Kulturvölker erhalten. Daß der Leichnam kürzere oder längere Zeit aufbewahrt wird, ursprünglich weil man sich die Seele in ihm noch fortdauernd wirksam denkt, ist ein überall wiederkehrender Brauch, der seine lebendigste Ausgestaltung bei ozeanischen und afrikanischen Stämmen gefunden hat. Vielfach weisen dann hierbei die Mythen und Kulte, die auf diese Vorstellung als ihre Grundlage zurückgehen, in ihrer Verbreitung über weite Gebiete deutlich darauf hin, daß in die ursprünglichen und natürlichen Motive solcher Seelenvorstellungen Tradition und Verkehr eingegriffen haben, so daß nun die an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit entstandenen, oft schon dichterisch umgestalteten Bildungen, die aus jenem primitiven Seelenbegriff hervorgingen, eine weitere Verbreitung gewonnen und damit zugleich die Begriffe bestimmter fixiert haben. Als die ursprüngliche Vorstellung, die offenbar den Mutterboden abgibt, auf dem sich solche mythische Bildungen entwickeln können, erweist sich dabei überall die einer auch nach dem Tode noch latent im Körper fortlebenden Seele. Diese Vorstellung selbst ist eine so natürliche, daß sie in ihren letzten, gefühlsmäßigen Nachwirkungen nie ganz verschwindet. So sehr wir überzeugt sein mögen, daß die Leiche eines eben verstorbenen Angehörigen nicht mehr fühlt und empfindet, so ist doch der Eindruck seiner geistigen Persönlichkeit so fest mit seinem Anblick verbunden, daß meist eine Art gewaltsamer Selbstbesinnung nötig ist, um diese Verbindung zu lösen. Diese Assoziation, die schließlich nur noch in der schonenden, pietätvollen Behandlung der Leiche nachwirkt, ist bei dem primitiven Menschen eine vollkommen lebendige. Das seelische Leben ist für ihn so innig mit dem Anblick des Körpers, der es beherbergte, verbunden, daß es sich unmöglich ohne weiteres von ihm trennen kann, wenn das Leben erloschen ist. Nicht auf Grund irgend einer Reflexion wird also hier der Tote noch für lebend gehalten, sondern umgekehrt: erst eine oft wiederholte, durch mannigfache Erfahrungen bestätigte Reflexion hat allmählich jene natürliche Assoziation zu lösen vermocht. Auch wird die Vorstellung, daß Leben und Seele von dem Körper sich scheiden, zunächst noch durch

andere Vorstellungsverbindungen zurückgehalten. Nicht das Leben überhaupt gilt als erloschen, sondern nur die Bewegung, und dieser Vorstellung eines Fortlebens bei gehemmter willkürlicher Bewegung kommt die Assoziation des Todes mit dem Schlafe zu Hilfe. Mag aber der eigene Wille oder ein Zauber, der ihn gefangen hält, den Toten der Bewegung berauben, die Vorstellung, daß er hört und sieht, was um ihn vor sich geht, daß er das Gute wie das Üble, das man ihm erweist, fühlt, diese Vorstellung kann erst allmählich schwinden, wenn die ihr entgegenwirkende von einer völligen Trennung der Seele, die der zweiten Form des Seelenbegriffs entstammt, mächtig genug geworden ist, um die Festigkeit der Assoziation zu lockern. Wo diese in ihrer ursprünglichen Stärke erhalten blieb, da äußert sich nun aber der Glaube an die Fortdauer der Seele im Körper wiederum in verschiedenen Gewohnheiten und Kulten, die sich bald auf die Zeit kurz nach dem Eintritt des Todes beschränken, bald, besonders bei den Häuptlingen und angeseheneren Stammesgenossen, in die Zukunft erstrecken können. So ist es eine verbreitete, gelegentlich selbst bis über die Schwelle einer höheren Kultur hinaufreichende Sitte, daß Fragen und Bitten an den Toten gerichtet und wohl auch aus scheinbaren oder zufälligen passiven Bewegungen des Körpers Antworten und Erhörungen auf solche herausgelesen werden. Mischt sich der Glaube an die freie Psyche mit diesen Vorstellungen, so kommt dann die widerspruchsvolle Erscheinung zustande, daß der Tote um die Ursache des Scheidens seiner Seele befragt oder diese beschworen wird, wieder in ihn zurückzukehren. Von solchen noch unter dem unmittelbaren Eindruck des vorausgegangenen Lebens stehenden Äußerungen an, die in den Formen der Totenklage und der impulsiven Schmerzäußerungen bis in die uns unmittelbar umgebende Gegenwart hinein fortdauern, erstrecken sich die Erscheinungen des Verkehrs mit der Leiche und des ihr gewidmeten Kultus um so weiter über den Eintritt des Todes hinaus, je mächtiger der Glaube an die Körperseele geblieben ist oder dereinst gewesen sein muß, um noch in festgewurzelten Bräuchen nachwirken zu können.

Ein Teil dieser Bräuche fällt dem Gebiet der Totenopfer anheim, unter denen sich namentlich das Speiseopfer in seinen frühesten Formen sichtlich mit der Vorstellung verbindet, daß die Seele

von dem Opfer genieße. Doch liegt gerade hier wiederum ein Übergangsgebiet vor, auf dem die Idee der selbständigen Psyche sehr bald die vorwaltende Rolle zu spielen beginnt, wenn auch die ältere Assoziation in den Zwischenvorstellungen einer zeitweise wieder zu ihrem Körper zurückkehrenden, das Grab und seinen Kultus schützenden Psyche immer noch nachwirkt. Beharrlicher äußert sich die Vorstellung von der gebundenen Seele in allen den Sitten und Kulten, die eine Erhaltung der Leiche auf längere oder womöglich unbegrenzte Zeit bezwecken; und auch hier bezeugt wieder die weite Verbreitung dieser Sitten die Macht, die jener Vorstellung innewohnt, lange nachdem ihre Herrschaft dem Kultus der Psyche gewichen ist. In primitiveren Formen begegnen uns aber solche Konservierungsgebräuche bald in der Aufbewahrung der unveränderten Leiche, bald in der der Knochen, nachdem die Fäulnis eingetreten und ihr weiterer Fortschritt durch ein vorübergehendes Begraben dem Anblick der Lebenden entzogen worden ist[1]). Die natürliche Haltbarkeit der Knochen ist es wohl, die nicht selten in ihnen eine solche nach dem Tode fortdauernde allgemeine Körperseele erblicken läßt; von andern Teilen des Knochengerüstes ist es besonders der Schädel, der in weit von einander entfernten Gebieten der Erde als der bevorzugte Sitz dieser Knochenseele gilt. Hier gesellt sich dann zu der allgemeinen Assoziation des persistierenden Körperteils mit der Erinnerung an den Verstorbenen noch der Eindruck der Ähnlichkeit in seiner Mischung mit dem der abschreckenden Häßlichkeit als wirksames Affektmotiv[2]). In eigentümlicher Verbindung mit dem Glauben an eine neue Inkorporierung der Seelen fand endlich Koch-Grünberg diese Vorstellungen bei Indianerstämmen Nordwestbrasiliens, die 15 Jahre nach dem Begräbnis die Knochen wieder ausgraben, verbrennen und die Asche, vermischt mit einem berauschenden Getränk, genießen. Daß man dabei den Schädel nicht

[1]) Vgl. die Zusammenstellungen hierher gehöriger Sitten besonders auf afrikanischem und ozeanischem Gebiet bei Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 193 ff., VI, S. 405 ff.

[2]) Es ist bezeichnend, daß sich bei den Ewe-Negern der bei der Negerrasse stark hervortretende Unterkiefer hier noch einen besonderen Vorzug errungen hat, indem er zum Ortsfetisch gebracht wird, damit dieser aus ihm einen neuen Menschen mache (H. Klose, Globus, Bd. 89, 1906, S. 62).

mit verbrennt, scheint übrigens anzudeuten, daß dieser auch hier als ein besonderer Seelensitz betrachtet wird[1]).

Liegt in allen diesen Fällen schon ein Übergang zur lokalisierten Körperseele vor, so äußert sich auf der andern Seite das Streben, den ganzen Menschen mit der seinen Körper erfüllenden Seele erhalten zu sehen, in der weit verbreiteten Sitte der Konservierung der Leichen. Hierher gehört das Trocknen in der tropischen Sonne, wie im Kongo- und Loango-Gebiet, oder, bei manchen Indianerstämmen, das Ausstopfen der Leichen der Häuptlinge nach Entfernung der Eingeweide, Bräuche, die die unmittelbaren Vorstufen zur Einbalsamierung bilden[2]). Da in allen diesen Fällen der als Erneuerungsmotiv wirksamste Teil der Körperform, das Angesicht, stark beeinträchtigt wird, so hat hier die spätere ägyptische Sitte der Mumie das Porträt des Verstorbenen beigegeben, eine Sitte, die auf dieser im übrigen schon weit fortgeschrittenen Stufe des Totenkultus noch einmal die Macht jener affektstarken Assoziationen bezeugt, aus denen die Vorstellung der Körperseele hervorgegangen ist. Indem sich aber hier diese Assoziationen teilweise von dem Körper loslösen und auf dessen künstliche Nachbildung übergehen, bringt diese Erscheinung zugleich den Kultus der Körperseele in unmittelbare Beziehung zu zahlreichen andern, auf die nämliche Quelle zurückgehenden Erscheinungen. Ist es doch die gleiche festgewurzelte Assoziation, die bis in die höheren Kultformen hinauf in jedes einzelne Götterbild oder auf christlichem Boden in jedes Marien- oder Heiligenbild etwas von der Seele des dargestellten Wesens übergehen, und die in einer andern Wendung dieser Vorstellungen den primitiven Menschen gelegentlich vor seinem eigenen Bilde Grauen empfinden und ihn fürchten läßt, daß ihm damit ein Teil seiner Seele geraubt werde. Auch die Erscheinung, daß in das im Spiegel gesehene Bild oder in den Schatten des Menschen ein Doppelgänger seiner Seele verlegt wird, gehört hierher. Alle diese Vorstellungen sind ja im Grunde nichts anderes als ebenso viele Zeugnisse für die unlösbar gewordene Assoziation zwischen Körper und Seele. Indem aber bei solchen Projektionen in das Bild eine Verdoppelung oder Vervielfältigung der

[1]) Th. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern. Bd. 2, 1910, S. 152.

[2]) Bastian, Ein Besuch in San Salvador, 1859, S. 163 ff. Waitz, Anthropologie, III, S. 198.

Seele stattfindet, bilden diese Vorgänge zugleich einen der Wege, auf denen der Begriff der gebundenen in den der freien Seele, der Psyche, übergeht. So war insonderheit auch bei den Ägyptern jener Leichenkult, der in der Konservierung und Ausstattung der Verstorbenen mit Schmuck- und Gebrauchsgegenständen auf eine Zeit zurückweist, in welcher die Vorstellung der Körperseele noch die vorherrschende war, längst zum Bestandteil eines Seelenkultus geworden, dessen mythologische Grundlagen bereits dem Gebiet der aus dem Körper abgeschiedenen Seele angehörten, und der im übrigen solchen Bräuchen eigentlich entwachsen war. Aber in der Vorstellung von der Rückkehr in den Körper, dessen Erhaltung man sich nun eben um dieser Wiederbelebung willen angelegen sein ließ, hatten sich die Ägypter schon naheliegende Hilfsvorstellungen geschaffen, die die beiden Seelenbegriffe vereinten [1]). Auch der christliche Auferstehungsgedanke wurzelt noch tief in dieser Vorstellung der Körperseele. Was hier den Unsterblichkeitsglauben gegenüber den schwankenden Hoffnungen der Juden und Heiden neu belebte, das war gerade die feste Zuversicht in die »Auferstehung des Fleisches«, die Überzeugung, daß der Körper neu beseelt aus dem Grabe erstehen werde, ähnlich wie Christus wiedererwacht sei von den Toten. In der von Augenzeugen geschauten Auferstehung Jesu sah man den bindenden Beweis einer solchen Wiederbelebung. Gegenüber den bereits geläuterteren Vorstellungen von einer rein geistigen Psyche, wie sie die griechische Philosophie entwickelt hatte, kehrte so das Christentum wieder zu der Idee der Körperseele zurück, und erst der Philosophie der Renaissance war es vorbehalten, auch hier die Gedanken der griechischen Philophie zu erneuern, ohne damit freilich bis zum heutigen Tage dem geltenden Dogma gegenüber durchzudringen.

Leichter vollzog sich ein solcher Übergang natürlich da, wo die Psyche selbst, wie das auf den primitiven Stufen der Ausbildung ihres Begriffs vielfach geschah, ohne weiteres inkorporiert in ein anderes lebendes Wesen vorgestellt wurde. Wir werden unten diese

---

[1]) A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, 1890, S. 129 ff. Über die Bedeutung des Porträts in den ägyptischen Mumiensärgen vgl. oben Teil I, Kap. II, S. 153.

Entwicklung als die regelmäßige bei der Bildung des Begriffs der Psyche und zugleich als diejenige kennen lernen, die den Ausgangspunkt überaus mannigfaltiger, in die weiteren Schicksale der Seele tiefeingreifender Metamorphosen gebildet hat. Ehe wir diesen nachgehen, bedürfen aber zwei wichtige Modifikationen des ursprünglichen Begriffs der Körperseele noch einer näheren Betrachtung: die eine besteht in der Entwicklung der Vorstellung eines beschränkteren Sitzes der Seele im Körper, die andere in einer Spaltung der seelischen Kräfte, deren jede einem besonderen Organ zugeteilt wird. Beide Vorstellungen stehen in naher Beziehung zueinander, insofern sie in der Lokalisation der Seele übereinstimmen. Nur ist es im ersten Fall immer noch die Seele in der Totalität ihrer Eigenschaften, der jener Sitz zukommt; im zweiten ist eine Scheidung der seelischen Tätigkeiten eingetreten, und diese psychologische Scheidung fordert nun zugleich mehrere Seelensitze. Demnach ist denn auch die Vorstellung eines allgemeinen Seelensitzes der Unterscheidung einzelner Organseelen in der Regel vorausgegangen. Doch greifen beide Vorstellungen vielfach in einander ein, und eine sichere Unterscheidung zwischen ihnen ist um so weniger möglich, als sich der einheitliche Seelensitz gleichzeitig auf mehrere Körperteile ausbreiten kann und außerdem immer noch mit dem Gesamtkörper seine Herrschaft zu teilen pflegt, während auch die Funktionen der Organseelen zunächst keineswegs scharf geschieden sind, sondern teils übereinander greifen, teils mit denen der allgemeinen Seele zusammenfließen.

b. Die Nieren und der Phallus als Seelenträger.

Die Vorstellung, daß die Nieren und das sie umgebende Fett Träger des Lebens, der körperlichen und seelichen Kraft seien, ist, wie es scheint, in einer früheren Zeit weit über die Erde verbreitet gewesen. Wenn sie uns in ihrer voll ausgebildeten Form heute nur noch selten entgegentritt, so weisen doch alte Überlieferungen und Überlebnisse auf ihre einstige Bedeutung hin. Aber es scheint zugleich, daß diese Vorstellung zu jenem Allgemeingut primitiver Kultur gehört, das bald früher bald später durch andere Vorstellungen zurückgedrängt wird, so daß es nur noch in einzelnen Nachwirkungen fortlebt. Was der Niere diesen Vorzug vor andern Eingeweiden verschafft hat, mag zum Teil die zentrale Lage des Organs sein.

Vor allem aber ist hier wohl der enge Zusammenhang maßgebend gewesen, in den es mit den Geschlechtsorganen, namentlich denen des Mannes, gebracht wurde, und der oft schon in der Übereinstimmung der sprachlichen Bezeichnungen ausgedrückt ist. Einer primitiven Anatomie erscheinen die Ureteren als die natürlichen Verbindungswege zwischen diesen Organen. So tragen die Eingeborenen Australiens ein Stück Niere als Amulett gegen schädlichen Zauber, und das Fleisch und Fett der Lenden wird von den Anthropophagen unter ihnen bevorzugt, vermutlich weil sie die Kraft des Opfers sich anzueignen meinen [1]). Eine Ergänzung dazu bildet der bei einigen Stämmen vorkommende Glaube, Krankheiten seien durch den »Medizinmann« eines feindlichen Stammes verursacht, der nächtlicher Weile die Nieren dem Erkrankten herausgeschnitten und statt ihrer den Leib mit Gras ausgefüllt habe [2]). Verwandte Vorstellungen scheinen noch weit in die Frühzeit der Kulturvölker hinüberzureichen. Eine besonders wichtige Stelle nehmen hier die Nieren in den religiösen Anschauungen der alten Semiten ein, wie dies das alte Testament noch an zahlreichen Stellen zeigt. Teils gelten die Nieren neben dem Herzen als der Sitz der seelischen Tätigkeiten und der Gesinnung des Menschen (z. B. Psalm 7, 10; 73, 21 und an vielen andern Stellen); teils sind sie es, die mit dem anhängenden Netz und dem umgebenden Fett beim blutigen Opfer allen andern Teilen des Tieres vorgezogen werden (2. Mose 29, 11 ff.; 3. Mose 3, 9 f.). Das Fett ist es daher zugleich, mit dem man den Opferaltar und den eigenen Leib bestreicht, um diesen gegen Zauber zu schützen, oder um ihn zu heiligen [3]). Auch hier finden sich wieder Parallelen bei vielen Naturvölkern sowie Rudimente im Volksaberglauben. Bei jenen ist die Salbung zuweilen eine Zeremonie, die den Eintritt der Mannbarkeit bezeichnet. Dabei hat sich dann meist der Glaube an die stärkende oder schützende Kraft des Fettes verallgemeinert und ist namentlich auch auf das Knochenmark übergegangen [4]).

---

[1]) Lumholtz, Unter Menschenfressern, 1892, S. 317. Ähnliche Vorstellungen bei afrikanischen Naturvölkern: Casalis, Les Bassoutos, 1859, p. 250.

[2]) A. W. Howitt, The native tribes of South-East-Australia, 1904, p. 367.

[3]) Robertson Smith, Religion der Semiten, deutsch von R. Stübe. 1899, S. 295 ff.

[4]) Howitt, a. a. O. p. 458 ff.

Daß dann weiterhin vielfach an die Stelle der Salbung mit tierischen die mit pflanzlichen Fetten tritt, hängt wohl mit der Abnahme der Tieropfer überhaupt zusammen, die, sobald der Ackerbau die vornehmste Nahrungsquelle ist, teilweise durch das Opfer der Früchte des Feldes abgelöst werden. Auch mag darin der Grund liegen, daß uns bei den indogermanischen Völkern, im Gegensatze zu den Semiten, nur noch schwache Anklänge an jene uralte Vorstellung der Nieren als Seelensitz begegnen. Vielleicht darf man aber einen Hinweis darin sehen, daß bei Homer vor allem das mit Fett umwundene Fleisch der Schenkel als den Göttern genehm gilt[1]. Bestimmter noch findet sich ein solcher in dem Ritus der altindischen Leichenverbrennung, nach welchem das Gesicht des Toten mit dem fettdurchwachsenen Netz bedeckt ist, die Nieren des Opfertieres aber in dessen beide Hände gelegt werden, angeblich als »Schutz gegen die Hunde des Todesgottes«[2]. Das letztere mag eine spätere Deutung sein, durch die man sich den nicht mehr verstandenen Brauch zu erklären suchte. Bei den Römern, bei denen ebenfalls früh schon das blutige Opfer gegenüber der Spendung von Früchten und Opferkuchen zurücktrat, bilden die Eingeweide überhaupt, Leber, Lunge, Galle, Herz und Netz, die auf die Götter fallenden Anteile des Opfermahles; und wenn unter diesen überhaupt einer einen Vorzug genießt, so ist dies die Leber, aus deren Beschaffenheit man hauptsächlich auf die Tadellosigkeit des Opfers schloß, wie sie denn bei der durch die Haruspices geübten Divination aus den Eingeweiden im Vordergrund stand[3]. Ist auch diese Wertschätzung, wie man vermuten

---

[1] Vgl. Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer, II4, S. 246. Dazu R. Smith, a. a. O. S. 293, Anm. 667.

[2] Oldenberg, Religion des Veda, S. 577. Oldenberg selber fragt: »Woher diese Verwendung der Nieren?« Gewiß ein Zeichen, daß der Brauch ein sehr vereinzelter Rest ist. Sonst würden die Beziehungen einem so genauen Kenner des indischen Altertums nicht entgangen sein. Darf man von den analogen Toten- und Opferbräuchen der Semiten und mancher Naturvölker aus die Parallele ziehen, so würde die Antwort auf die obige Frage lauten: »ursprünglich, um die Seele des Toten durch die seelische Kraft, die den Nieren innewohnt, auf seinem Weg ins Jenseits zu schützen«. Die Analogie mit der als Amulett getragenen Niere des Australiers liegt hier nahe genug.

[3] Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 352 ff., 473. Preller-Jordan, Römische Mythol. I3, S. 128 ff.

darf, daraus hervorgegangen, daß der Leber besondere seelische Kräfte zugeschrieben wurden, so hat übrigens diese Vorstellung wieder ihre Analogien bei manchen Naturvölkern, wo sich besonders mit der Anthropophagie ursprünglich wohl überall der Glaube verband, daß man sich mit dem Essen der Leber des Feindes dessen Kraft aneigne [1]).

So scheint in vielen Fällen entweder den Eingeweiden überhaupt, ohne besondere Bevorzugung einzelner, oder zwar einer bestimmten, aber gegen die Umgebung nicht streng abzugrenzenden Gruppe innerer Organe die Bedeutung eines solchen Seelenträgers zugeschrieben zu werden, wie denn auch da, wo die Nieren entschieden die Vorherrschaft führen, z. B. bei den Semiten, das umgebende Fett und das anhängende Netz zu ihnen gehören. Ähnlich bezeichnet griech. νεφρός und ihm entsprechend ahd. *niuro* sowohl Niere wie Hode, und es wird außerdem im übertragenen Sinne in der Bedeutung von Überlegung (λογισμός), genau wie das homerische φρένες, gebraucht, das heißt, da eine solche Übertragung stets auf eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit hinweist: die Nieren gelten als Sitz der überlegenden Seele [2]). Das letztere ist natürlich ein späterer Wandel der Bedeutung. Auf den ursprünglichen Ausgangspunkt weist hier wie überall die Sprache hin. Indem sie die Nieren in die nächste Beziehung zu den Geschlechtsorganen bringt, macht sie es wahrscheinlich, daß Niere und Phallus ursprünglich als Seelenträger zusammengehören, der Phallus als der äußere, die Niere als der innere Körperteil, in welchem die für den Naturmenschen in den sexuellen Affekten vor andern mächtiger sich regenden seelischen Kräfte verkörpert gedacht werden. Bei dem Phallus selbst hat sich dann so frühe schon diese Bedeutung des Seelenträgers mit dem Glauben an äußere Vege-

[1]) Über die Körperteile, die bei dem in den verschiedenen Gebieten Ozeaniens geübten Kannibalismus bevorzugt wurden (Augen, Herz, Leber, Nierenfett), vgl. die Zusammenstellungen bei Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 647 ff., 748 ff.

[2]) Ich setze die bezeichnende Worterklärung aus Suidas (Lexicon, ex recogn. Imm. Bekkeri, p. 740) hierher: νεφροί· οἱ λογισμοί ἐπειδὴ τὰς ὑπογαστρίους ὀρέξεις διεγείρουσιν, ἐντεῦθεν κινοῦνται τῆς ἐπιθυμίας οἱ λογισμοί, eine Stelle, in der zugleich der Zusammenhang, in dem die Nieren mit den Geschlechtsorganen gedacht wurden, klar hervortritt.

tationsdämonen verbunden, die als selbständige phallustragende Wesen gedacht werden, daß die Körperseele im Phallus ihrerseits ihre Selbständigkeit einbüßte. Gleichwohl zeigt die Art, wie in den Vegetationskulten von den phallustragenden Tänzern jene Vegetationsdämonen in ihren Bewegungen nachgeahmt und, wie man ursprünglich jedenfalls glaubte, in ihrer Tätigkeit gefördert werden, unzweideutig, daß die Vorstellung der eigenen, im Phallus lokalisiert gedachten Körperseele das nächste Motiv solch zauberhafter Wirkungen gewesen ist, das in den durch den Tanz von neuem erregten sexuellen Affekten immer noch nachwirkt. Aus diesem Zusammenwirken subjektiver und objektiver Motive erklärt sich denn auch nicht bloß die Verbreitung der hier sich anschließenden Vegetationskulte, sondern auch das Ansehen, das der Phallus als individuelles Zaubermittel genießt. In dieser von den allgemeinen Kulten unabhängigen Verwendung tritt aber seine einstige Bedeutung als Seelenträger unverkennbar zutage, und diese ursprünglichere Bedeutung als Seelenträger macht die Rolle, die er in den Vegetationskulten spielt, eigentlich erst verständlich, wogegen nicht einzusehen wäre, wie umgekehrt aus diesen allgemeinen Kulten seine Funktion als Zaubermittel entstanden sein sollte [1]).

Anderseits mag dann freilich die gewaltige Einwirkung, die besonders mit beginnender Kultur die Ackerkulte ausübten, eine Sonderung der inneren und äußeren Organe bewirkt haben, die der Nierenseele zunächst die geistigere Bedeutung einer inneren, überlegenden Seele übrig ließ, bis dann allmählich die Vorstellung eines Sitzes der Seele in ihr gänzlich verblaßte. Möglich, daß noch bei Homer das Wort, dem bei ihm die besondere Bedeutung einer solchen überlegenden Seele zukommt, die φρένες, nicht bloß das eigentliche Zwerchfell bezeichnet, womit man es zu übersetzen pflegt, sondern daß es ursprünglich jenen ganzen Komplex von Organen, der sich an das Zwerchfell anlehnt, die Nieren und ihre Umgebung, umfaßt. Denn eine scharfe Sonderung dieser Organe lag natürlich dem homerischen Zeitalter fern [2]). Die weitere Translokation in

---

[1]) Vgl. unten Kap. III.

[2]) Bei Hesych findet sich für φρένες die Definition: μέρος τι τῶν ἐντοσθίων τὸ ὑπὸ τῷ ἥπατι κείμενον· τὸ διάφραγμα τοῦ στήθους. Das sind eigentlich zwei Definitionen, die einander widersprechen. Nach dem ersten Satz liegen die φρένες

das Zwerchfell mochte dann vor allem auch von der bei Homer schon stark hervortretenden Vorstellung der Psyche als Hauchseele unterstützt werden [1]). Damit bewegen sich diese Vorstellungen in einer Richtung, in der sie einerseits in die einzelnen, spezifische Seelenkräfte bezeichnenden Organseelen und anderseits in die vom Körper trennbare ungeteilte Psyche überführen. Die Niere als Seelenträger rückt damit zugleich in jene Reihe uralter Vorstellungen, die zwar dereinst in weitester Verbreitung lebendig waren, aber früh schon durch andere Motive verdrängt wurden. So gehört die Erwähnung der Nieren als Sitz der Seele vornehmlich solchen Büchern des alten Testaments an, die von der Bibelkritik einer früheren Überlieferung zugezählt werden, und im neuen Testament verschwindet sie völlig [2]). Um so länger erhält sie sich bei zahlreichen Völkern in mannigfachen, zum Teil bis in neuere Zeiten herabreichenden Resten des Zauberglaubens, bei denen dann freilich durchweg die Erinnerung an ihren Ursprung verschwunden ist. Wir werden auf diese Überlebnisse der ältesten Seelenvorstellungen später zurückkommen (vgl. unten II, 2 c).

c. Das Blut als Seelenträger.

Ungleich dauerhafter als die Niere hat sich das Blut die Stellung eines Trägers der Seele bewahrt. Daß sich gerade diese Vorstellung mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt, ist leicht begreiflich, da nach einer Erfahrung, die innerhalb einer barbarischen Kultur oft genug wiederkehrt, der im Kampf Verwundete mit dem Blut, das seiner Wunde entströmt, zugleich sein Leben verliert. So spiegelt sich denn auch diese Anschauung in der mannigfaltigsten Weise in Sitten

---

»unter der Leber«, was für die Nieren und andere Baucheingeweide zutreffen würde. Der zweite Satz ist offenbar nur eine kurze Wiederholung der zuerst sich bei Plato (Timäus 70 A) findenden Definition der φρένες als διάφραγμα.

[1]) Deutlich weisen namentlich solche Stellen bei Homer auf das Zwerchfell hin, wo von einem Erbeben der φρένες in der Brust die Rede ist (z. B. Il. 10, 9), während anderseits dies mindestens zweifelhaft wird, wenn jene »ringsum schwarz« (ἀμφιμέλαιναι) genannt werden (Il. 1, 103), was wohl für Nieren und Leber, sicherlich aber nicht für das Zwerchfell zutrifft.

[2]) Sie findet sich hier, wie ich einer Mitteilung meines verehrten Freundes G. Heinrici entnehme, nur an einer einzigen Stelle der Apokalypse (2, 23), bei der übrigens die alttestamentliche Beziehung (auf Ps. 7, 10) auf der Hand liegt.

und Bräuchen aus der Vergangenheit der heutigen Kulturvölker wie in dem Leben zahlreicher Naturvölker. Die innerhalb einer primitiven Kultur weitverbreitete Sitte, vom Blut des erschlagenen Feindes oder auch vom Blut des Opfertieres zu trinken, bietet die unmittelbarste Beziehung zu jener Seelenvorstellung. Denn mit seinem Blute meint man die Stärke und Tapferkeit des Erschlagenen sich anzueignen; und beim Blute des Opfertieres kommt dazu noch die Vorstellung von einer der menschlichen überlegenen seelischen Macht des Tieres, eine Vorstellung, die uns unten als die wesentlichste Quelle des ursprünglichen Tieropfers begegnen wird. Es ist die gleiche, die sich in einer andern Wendung bei Homer in der Hadesfahrt des Odysseus findet, wo die Schatten der Abgeschiedenen durch das Blut, das sie trinken, zu vorübergehender Besinnung erwachen (Od. 11, 145 ff.). Bei den Tragikern ist diese Vorstellung verschwunden. Die Schatten im Hades nehmen hier ohne weiteres teil an den Schicksalen der Lebenden: die Schattenseele hat demnach in der Entwicklung dieser Vorstellungen allmählich über die Blutseele den Sieg davongetragen (Sophokles Antig. 897 ff.). Übrigens findet sich schon bei Homer ein Übergang zu dieser reiferen Vorstellung: der Schatten des Teiresias bedarf des Bluttranks nicht. Der Seher, der als Lebender bereits die Zukunft geschaut hat, wandelt auch unter den bewußtlosen Schatten noch als ein Sehender. Es ist ein gewiß unbeabsichtigter und doch überaus feiner Zug dichterischer Empfindung, daß hier gerade in dem durch sein geistiges Vermögen über gewöhnliche Sterbliche herausragenden Seher die Psyche gewissermaßen den Sieg über die im Blute sitzende Körperseele davonträgt. Eine andere Form der gleichen Grundanschauung ist es, wenn bei den Kariben der Erstgeborene mit dem Blut seines Vaters besprengt wird, augenscheinlich in dem Gedanken, dadurch dessen seelische Eigenschaften auf ihn zu übertragen, oder wenn nach uralter, in verschiedenen Modifikationen über die ganze Erde verbreiteter Sitte zwei Menschen Brüderschaft schließen, indem sie sich beide eine Wunde beibringen und wechselseitig das Blut aus ihr saugen. Blutgemeinschaft bedeutet eben hier Seelengemeinschaft [1]). Die große Rolle, die beim Opferkult allerorten das Blut

[1]) Trumbull, The Blood Covenant, 1885, p. 5 ff. J. G. Frazer, The golden

spielt, leitet sich aber schließlich aus der nämlichen Vorstellung her. Wie die Eingeweide ursprünglich nicht als die an sich wertvollsten und noch weniger umgekehrt als die für den Opfernden ungenießbarsten Teile gespendet werden, was für die besonders bevorzugten, wie Fett und Nieren, überhaupt nicht zutrifft, sondern deshalb, weil sie Seelenträger sind, so gilt das auch von dem Blute. Wenn aber dieses im ganzen am dauerndsten solchen Vorzug genießt, so ist das zugleich ein Zeugnis für die Beharrlichkeit der Vorstellung, daß im Blut die Seele enthalten sei. Man gießt das Blut am Opferaltar aus oder spritzt es über den Opferstein, damit die Gottheit in derselben Weise, wie man es selber beim Trinken des Blutes zu tun meint, die Seele des Opfers in sich aufnehme. Ein schlagendes Licht auf diese Übertragung wirft die von Herodot berichtete Form des Bündnisschlusses bei den arabischen Grenzbewohnern Ägyptens, bei denen das Blut, das jeder seinem Daumen entnahm, unter Anrufung der Götter auf die heiligen Steine gestrichen wurde (Herodot 3, 8). Wenn, wie wir annehmen dürfen, dabei zugleich die Verbündeten selbst nach alter Sitte wechselseitig ihr Blut genossen, so erhellt deutlich, wie hier die Götter nur als Teilnehmer des Blutsbündnisses erscheinen [1]). Auch in diesem Fall ist das Symbol ursprünglich kein Symbol, sondern unmittelbare sinnliche Wirklichkeit: die Blutsbrüder werden eines Sinnes, weil sich mit dem Blut ihre Seelen mischen, und die Gottheit schützt das Bündnis, weil auch auf sie das vereinigte Blut beider übergeht. Es erscheint als eine Übertragung dieser Sitte auf den Totenkultus, wenn sich bei australischen Stämmen die Genossen Verwundungen beibringen, um das hervorrinnende Blut auf die Leiche fließen zu lassen [2]). Von hier aus wird zugleich die bevorzugte Bedeutung verständlich, die bei dem Menschen- und Tieropfer überhaupt dem Blut beigelegt wird. Bei den kannibalischen Formen des Totenkultus, von denen sich namentlich bei afrikanischen Stämmen Reste erhalten haben, wird über dem Grabe des Verstorbenen das Blut ausgegossen. Fetische

---

Bough², 1900, I, p. 353 ff. J. Raum, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. 9, 1907, S. 269 ff. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897, S. 128.

[1]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897, S. 128. J. G. Frazer, The golden Bough²,I, 1900, p. 353 ff.

[2]) Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, 1878, I, p. 111 ff.

und Götteridole werden im primitiven Opferkultus mit Blut bespritzt, oder das Blut der geopferten Tiere wird, wie bei den Semiten, am Opferstein ausgegossen, indes die Opfernden selber das Fleisch verzehren [1]). Hier berührt sich die Darbringung des Blutes am nächsten mit der der Nieren und ihres Fettes. Beide sind Seelenträger; ihre Hingabe bedeutet daher unmittelbar, daß der Opfernde den besten Teil des geopferten Tieres, seine Seele, den Göttern spendet [2]).

Als Ersatzmittel des Blutes können in den Fällen, wo dieses zur Bemalung Lebender oder Verstorbener oder primitiver Götteridole dient, wohl auch andere rot gefärbte Substanzen Verwendung finden [3]). Dabei dürfte sich jedoch die Bedeutung des Blutes als Seelenträger noch mit einem andern, an sich ursprünglicheren Motiv vermischen oder auch aus diesem allein entspringen: das ist die unmittelbare erregende Affektwirkung der roten Farbe, die bekanntlich schon gewisse Tiere, wie den Stier und den Hahn, in Wut versetzen kann, und die auch beim Menschen nicht fehlt, bei dem sie in der ästhetischen Wirkung der Farbe auf den höheren Kulturstufen leise noch nachklingt. Wenn aber der primitive Krieger sein Angesicht rot bemalt, und wenn bei Festen und Zauberzeremonien die rote Bemalung der Haut eine Hauptrolle spielt, so mag dabei immerhin die Assoziation mit dem Rot des Blutes verstärkend mitwirken; als das Hauptmotiv wird man jedoch die starke Gefühlserregung ansehen dürfen, durch die das Rot für den Naturmenschen zu einer Zauber- und Schutzfarbe wird, die auf andere dämonisch einwirkt und gleichzeitig die Dämonen abwehrt. Dieses Motiv dürfte daher insbesondere auch bei den weitverbreiteten Sitten der Rotbemalung der Toten oder einzelner nach der Verwesung zurückgebliebener Skeletteile, wie des Schädels, bei der Bedeckung mit roten Tüchern oder der Rotbemalung des Auges im Vordergrund stehen, ohne daß deshalb die Assoziation mit dem Blute ganz auszuschließen ist.

---

[1]) R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 241.

[2]) R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 153. Auf den Ursprung und den Bedeutungswandel der hier an den Seelenglauben anknüpfenden Opfervorstellungen werden wir bei diesen zurückkommen.

[3]) Vgl. zahlreiche Beispiele bei F. von Duhn, Rot und Tot, Archiv f. Religionswiss. Bd. 9, S. 1 ff.

Das Purpurgewand des Herrschers und die noch heute bestehende Bevorzugung des Rot als Fest- und Prachtfarbe ist schließlich nur ein letzter, durch die unmittelbare sinnliche Wirkung der Farbe lebendig erhaltener Rest jener dämonischen und zugleich dämonenverscheuchenden Kraft, die der Primitive durch seine rote Bemalung zu gewinnen hofft [1]).

d. Ausscheidungen und Wachstumsprodukte des Körpers (Haare, Nägel) als Seelenträger.

Wie das Blut, das aus der Wunde des im Kampfe Gefallenen ausströmt, seine Seele wegträgt, so verbindet sich in der Sphäre eines primitiven Denkens auch mit andern Ausscheidungen des Körpers nicht selten die Anschauung, daß sie etwas von der Seele des Menschen in sich schließen.

Nachdem sie aus dem eigentlichen Seelenglauben verschwunden sind, wirken diese Vorstellungen vielfach noch in dem späteren Aberglauben fort. So spielen der Harn, der Kot, der Speichel in dem Aberglauben aller Länder und Völker eine wichtige Rolle als Zaubermittel, ohne daß sich meistens eine direkte Beziehung zu Seelenvorstellungen noch nachweisen ließe. Doch auf je tieferer Stufe man den Gebrauch dieser Zaubermittel antrifft, um so stärker tritt die Analogie mit den entsprechenden Blutzeremonien hervor. Dabei haben sich hier jene Vorstellungen in einer doppelten Richtung entwickelt. In einer ersten, die aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprünglichere ist, gehen mit der Ausscheidung eines Menschen, die von einem andern genossen wird, auch dessen seelische Eigenschaften auf diesen über. So trinkt bei den Papuas auf Neu-Guinea der Jüngling bei der Mannbarkeitsweihe von dem Urin eines Häuptlings oder wird mit demselben besprengt. Auch als Liebeszauber werden diese Exkrete zuweilen verwendet, wobei wohl ebenfalls

[1]) Daß bei der Rotbemalung der Toten, der Särge oder bei ihrer Bedeckung mit roten Tüchern u. a. überall die belebende Kraft des Blutes bestimmend gewesen sei, wie von Duhn annimmt (a. a. O. S. 8 ff.), möchte ich, abgesehen von den Fällen, die in das Gebiet des Blutopfers hinüberführen, bezweifeln. Überhaupt wird man gut tun, hier, wie in so vielen mythologischen Fragen, ein Zusammenwirken mehrerer Motive anzunehmen, von denen sich dann einzelne verdunkeln und andere sich wandeln können. (Über Rot im Totenkultus vgl. übrigens auch A. Sonny im gleichen Band des Archivs, S. 525.)

ursprünglich die Idee eines direkten seelischen Einflusses durch den Übergang aus einem Menschen in einen andern zugrunde liegt. Doch hat in diesem Fall der Aberglaube häufig Formen angenommen, durch die er diesem Ursprung entfremdet wurde, indem an die Stelle des Genusses der Exkrete durch den zu Bezaubernden eine Art Ablösung der ekelhaften Sitte in dem Brauche getreten ist, jene Exkrete, denen die Zauberwirkung zugeschrieben wird und die wohl ursprünglich als Seelenträger galten, unter Beifügung von Beschwörungsformeln, die nun als Vermittler einer magischen Fernwirkung dienen, irgendwo in der Erde zu bergen oder umgekehrt an einer durch besondere Merkmale ausgezeichneten Stelle unterzubringen [1].

Am meisten hat zuweilen noch das Sekret des Speichels seine Beziehungen zu den Seelenvorstellungen bewahrt. Auf der einen Seite erscheint dieses Sekret, als Träger seelischer Eigenschaften, dem Blute verwandt: so wenn bei einzelnen ostafrikanischen Stämmen die Mischung des Speichels ähnlich wie die Mischung des Blutes als Zeichen des Bündnisses gilt [2]. Auf der andern Seite wird es offenbar in enge Beziehung zum Atem gebracht, wozu neben dem Ursprung aus dem Munde die schaumige Beschaffenheit der Flüssigkeit das ihrige beitragen mag: der Speichel wird so gewissermaßen zum Stellvertreter der Hauchseele. Das Bespeien gilt, ähnlich wie das Anhauchen, noch im heutigen Volksaberglauben

---

[1] J. G. Bourke, The Use of human Ordure and human Urine, 1888. K. Th. Preuß, Globus, B. 86, 1904, S. 325 ff. Zu den zuletzt erwähnten Erscheinungen gehört wohl auch der weit verbreitete Aberglaube der Gewohnheitseinbrecher, nach welchem ihre auf einem Tisch oder Fenstersims der beraubten Wohnung hinterlassenen Exkremente sie vor Entdeckung sichern sollen. Vgl. darüber Hellwig in Aschaffenburgs Monatsschrift für Kriminalpsychologie, Bd. 2, 1905, S. 265 ff., 639 ff. Dieser »grumus merdae« der Einbrecher reiht sich den zahlreichen Erscheinungen an, in denen in abergläubischen Verbrechersitten besonders lange die Nachwirkungen primitiver Anschauungen fortdauern. Man denke nur z. B. an die Tätowierungen der Verbrecher und Prostituierten (Bd. 3², S. 188). Der ungeheure Wechsel der Glückschancen, der mit diesen Berufen verbunden ist, bildet wohl das begünstigende Motiv für die Erhaltung solch abergläubischer Bräuche, wozu bei manchen, wie z. B. de Tätowierung, als negatives die reichliche Muße hinzukommt, die das verpönte Gewerbe in den Pausen seiner Ausübung dem Tätigkeitstrieb übrig läßt.

[2] J. Raum, Blut- und Speichelbündnisse bei den Wadschagga, Arch. f. Religionswiss. Bd. 10, 1907, S. 269 ff.

als magisches Mittel gegen Krankheiten; und bei Naturvölkern findet es sich in gleichem Sinne als Gegenzauber beim Anblick gefürchteter Naturereignisse, besonders des Gewitters oder der Wolken, die ein solches ankündigen[1]). Vielleicht ist der Kuß ursprünglich unter dem Zusammenwirken beider Motive an verschiedenen Orten unabhängig entstanden. Doch ist wohl hier der entscheidende Einfluß der Vorstellung einer Seelenmischung durch den Atem zuzuschreiben, wie das verbreitete Vorkommen der in den meisten Fällen wahrscheinlich hiermit zusammenhängenden Zahnverstümmelungen, auf die wir unten zurückkommen werden, wahrscheinlich macht.

Indem hier überall als Rest solch primitiver Seelenvorstellungen der Glaube an magische Zauberwirkungen zurückbleibt, ist dann aber zugleich der Übergang zu der weiteren Anschauung gegeben, daß die verschiedenen Sekrete des Körpers als Mittel gelten, durch die sich die Seele und folgeweise auch der Körper von irgendwelchen dämonischen Kräften, die sich ihrer bemächtigt haben, reinigt und läutert. Hier liegt die psychologische Hauptquelle der primitiven Volksmedizin, die von den frühesten Stufen menschlicher Kultur bis in die Anfänge der wissenschaftlichen Heilkunde und in manchen populären Theorien und Heilmethoden noch in die Gegenwart hereinragt. Später ermäßigen sich die dämonischen Mächte zu Verunreinigungen des Blutes, zu Schärfen der Säfte usw. Daß dabei, ähnlich wie beim Blutlassen, auch die Rückwirkungen, die solche Ausscheidungen tatsächlich auf das Allgemeinbefinden ausüben können, eine Rolle spielen, ist ja nicht zu bezweifeln. Aber zunächst bilden sie doch nur ein sekundäres und die ursprüngliche Vorstellung förderndes Moment. Der in der Theorie der bösen Säfte oder, wie es noch die Paracelsische Medizin nennt, der Krankheitsgeister nachwirkende Glaube ist aber offenbar der, daß der Krankheitsgeist ein die eigene Seele bedrängendes seelenartiges Wesen sei, das in der die Heilung oder Erleichterung herbeiführenden Ausscheidung entfernt werde. Hierin liegt zugleich ein

[1]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube[2], S. 171. Mooney, Ethnol. Rep., Washington, VII, 1891, p. 348 ff. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 1897, S. 400 ff.

deutlicher Zusammenhang mit den später zu erörternden Besessenheitsvorstellungen, nur daß bei diesen die Hauch- oder Traumseele im Vordergrund steht. Außerdem tritt aber durch diese Beziehung zum Gebiet des Dämonischen die Ausscheidung in Verbindung mit Kultuszeremonien. Einen Beleg dazu bildet besonders diejenige Sekretion, die bei den sonstigen Seelenvorstellungen dieser Art zurücktritt: die Schweißabsonderung. Das Schwitzen, das schon bei den Naturvölkern in Krankheiten oder auch zu allgemeinen und dann periodisch wiederkehrenden Reinigungszwecken in der verschiedensten Weise provoziert wird, nimmt hier nicht selten innerhalb der religiösen Riten eine Stellung ein, die zwischen Dämonenaustreibung und Lustration die Mitte hält. Wie die äußere Abwaschung als eine Reinigung auch des inneren Menschen empfunden wird, so erscheint der reichlich sich ergießende Schweiß als eine analoge Reinigung, mit der sich weiterhin die auch sonst an die Sekrete gebundene Vorstellung einer Entfernung dämonischer Kräfte vereinigt. Die große Ausdehnung, die auf dem amerikanischen Kontinent der Aufenthalt in Schwitzhäusern als Bestandteil allgemeinerer Kultbräuche gewonnen hat, erklärt sich wohl aus dem Zusammenwirken dieser beiden Motive [1]).

Von der Vorstellung der Reinigung von schadenbringenden Geistern, die in irgendwelchen Ausscheidungen den Körper verlassen, führt nun nur ein kleiner Schritt zu der weiteren einer solchen Produkten selbst innewohnenden magischen Kraft, die entweder dem, der sie berührt, oder, namentlich wenn weitere Zaubermittel hinzukommen, durch Fernwirkung einem andern, der durch magische Zeremonien mit ihnen in Verbindung gebracht wird, Schaden zufügen, oder die auch, in einer selteneren, entgegengesetzten Wendung der gleichen Anschauung, Glück bringen oder Zauberkräfte verleihen. Die nähere Verfolgung dieser Erscheinungen fällt in den Bereich der Zaubervorstellungen, bei denen sie uns noch beschäftigen werden. Hier mußte ihrer nur wegen der Beziehung zu den an die Körperprodukte gebundenen Seelenvorstellungen

[1]) Stevenson, Ethnol. Report, Washington, VIII, 1891, p. 242. Turner, ebenda XI, 1894, p. 300 ff. Über die Verbreitung von Schwitzkuren bei den Naturvölkern überhaupt vgl. Max Bartels, Die Medizin der Naturvölker, 1893, S. 135 ff.

gedacht werden, da sie in der Tat eine der wichtigsten Brücken bilden, die von diesen zum Gebiet des Zauberglaubens hinüberführen. Indem die Vorstellung der magischen Fernwirkung hinzutritt, regt sich aber zugleich eine andere Assoziation, die auch sonst noch bei dem Zauberglauben eine Rolle spielt. An die Vorstellung einer Wirkung aus der Verborgenheit knüpft sich der Trieb, das Objekt in der Erde oder an einem sonst dem Blick entzogenen Ort zu bergen, eine Assoziation, die in dem Aberglauben aller Zeiten und Völker eine hervorragende Rolle spielt[1]). Von da aus überträgt sich dann die ähnliche Vorstellung von den Ausscheidungen auf andere Teile, besonders auf Haare, Nägel, und endlich auf Speisen, Geräte, Waffen, mit denen jemand in Berührung gekommen ist, und endlich auf Objekte unbekannten Ursprungs, auf Speisereste, Geräte, Kleider, die man irgendwo vorfindet. Der Volksaberglaube verbietet es, solche Dinge sich anzueignen, weil schlimme Eigenschaften ihres Besitzers oder ein Zauber, den er in sie gelegt, aus ihnen auf den übergehen können, der sie berührt. In das gleiche Gebiet gehören die in der Medizin der Natur- und im Aberglauben der Kulturvölker herrschenden Vorstellungen von der Übertragung der Krankheiten auf andere Menschen, Tiere oder Pflanzen durch deren Berührung mit Ausscheidungen, Körperteilen oder äußeren, einem fremden Besitzer gehörenden Gegenständen[2]). (Siehe unten f.)

In eigentümlich doppelseitiger Bedeutung spielt das Haupthaar in diese Anschauungen herein. Wie in ihm die Kraft eines Helden verkörpert gedacht wird, so daß mit dem Abschneiden des Haares diese Kraft schwindet, sehen wir aus der hebräischen Simsonsage (Richter 16, 19)[3]). Wenn bei den Semiten wie andern Völkern das

[1]) Vgl. z. B. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube², S. 311 ff.

[2]) Wuttke, a. a. O., S. 291, 307.

[3]) Daß Delila, ehe sie dem Simson mit den sieben Locken, die sie ihm vom Haupte schert, seine Kraft raubt, dieses zweimal vergeblich versucht hat, indem sie ihn (seltsamerweise auf seinen eigenen Rat) zuerst mit sieben Seilen von frischem Bast und dann mit sieben noch zu keiner Arbeit gebrauchten Stricken bindet, ist ein merkwürdiger Zug. Auch diese magischen Bindezeremonien gehören nämlich zu dem Inventar allverbreiteter Zaubermittel, wobei in diesem Beispiel die in allen drei Fällen vorkommende Siebenzahl offenbar noch eine unterstützende magische Bedeutung hat. Es ist, als wollte der Erzähler sagen: über allen andern Zauberkräften steht der Zauber des Haares.

Ausraufen oder Scheren des Haares ein regelmäßiger Bestandteil der Trauerzeremonien ist, so waltet aber dabei wahrscheinlich dieselbe Vorstellung: der Trauernde fühlt sich geschlagen, seine Lebenskraft geschwunden. In einer weiteren Entwicklungsform der gleichen Sitte wird die Leiche selbst mit den abgeschnittenen Haaren der zurückbleibenden Genossen bedeckt. So tragen die Achäer den Leichnam des gefallenen Patroklos, überstreut mit den geschorenen Locken der Freunde, und Achill weiht ihm seinen dereinst dem heimischen Flußgott gelobten Haarschmuck (Il. 23, 135 ff.). Hier berührt sich zugleich die Vorstellung eines Übergangs seelischer Kräfte in das wachsende Haar mit dem Gedanken des Totenopfers in jener ursprünglichsten Form, in welcher dieses eine Hingabe des Opfernden selbst in der nächsten stellvertretenden Form eines die Seele in sich tragenden Körperteils ist, so daß wiederum das Haaropfer in diesem Fall dem im selben Sinn gebrauchten Blutopfer zur Seite tritt[1]). Unterstützend wirkt dabei überdies der intensive Schmerz, den sich der Trauernde selbst durch das Ausraufen der Haare zufügt, und der nicht selten durch weitere schmerzerregende Handlungen, Schlagen und Zerkratzen der Haut u. ähnl. gesteigert wird. Als ein Ableger dieser Vorstellungen darf endlich wohl die Rolle angesehen werden, die allgemein in der magischen Volksmedizin das Haar spielt, als ein Mittel Krankheiten dadurch zu bannen, daß Haare des Kranken in der Erde vergraben oder in einen Baum versteckt werden. Auch hier können übrigens wieder die Nägel oder andere in unmittelbarster Beziehung zu ihrem Eigentümer stehende Objekte, besonders ein Stück Kleidung, ergänzend oder ersetzend für das Haar eintreten[2]). Unter den sonstigen Körperteilen stehen diejenigen, deren Mangel besonders schwer empfunden wird, wie die Zähne und Finger, in erster Linie. Auf die Bedeutung der Zähne werden wir wegen ihrer näheren Beziehungen zur Hauchseele bei dieser zurückkommen (3, d). Die Finger empfangen außerdem wahrscheinlich durch die mit ihnen verbundenen, dem Haar an magischer Wirkung nahe stehenden Nägel ihre

---

[1]) Über ähnliche Gebräuche bei Naturvölkern vgl. Tylor, Anfänge der Kultur II, S. 403. Frazer, The golden Bough[2], I, p. 369 ff.

[2]) Wuttke a. a. O., S. 310 ff.

spezifische Weihe. Beide, Zähne und Finger, werden darum auch noch da, wo die Erinnerung an ihre Bedeutung als Seelenträger geschwunden ist, mit Vorliebe als Amulette verwendet[1]).

In allen diesen Zügen der Sitte und des Volksglaubens haben wir Erscheinungen vor uns, die, wie sie sich von den frühesten Stufen menschlicher Gesittung an in ihren leisen Nachwirkungen bis in die Gegenwart erstrecken, so bei aller Zersplitterung im einzelnen schließlich auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen. Diese Wurzel ist der Glaube, daß alles, was der Mensch nach außen abgibt oder was von seinem Körper weggenommen wird, seelische Kräfte in sich birgt. Diese Vorstellung, die zunächst nichts ist als ein natürlicher Übergang der Körperseele auf irgendeinen Teil des Körpers, differenziert sich nun, indem weitere Motive hinzutreten, die teils einzelnen der Edukte und Teile des Körpers die Aufmerksamkeit zuwenden, teils Assoziationen mit sonstigen Seelenvorstellungen und ihren Derivaten wachrufen. Solche Motive beruhen bei den natürlichen Ausscheidungen wohl zumeist auf der ihnen eigenen Lebenswärme, durch die sie die Assoziation mit dem Blut, diesem Hauptträger der Körperseele, oder auch mit dem Atem, also der Hauchseele, wachrufen. Eine Reihe anderer Verbindungen erhebt sich dagegen bei jenen Produkten des Körpers, die, wie die Haare und Nägel, unmittelbar in ihrem Wachstum zu verfolgen sind und dadurch, gleich dem wachsenden Körper selbst, abermals das Motiv des Belebtseins erwecken. Naturgemäß verschwindet dieses nicht, wenn die Teile vom Körper getrennt werden, wie ja auch das dem Körper entströmende Blut noch die beseelende Kraft bewahrt. Dazu verleiht aber die den Zerfall der Flüssigkeiten und Weichteile des Leibes weit überdauernde Beschaffenheit dieser Wachstumsprodukte ihnen als den bleibenden Trägern der Erinnerung an ihren Besitzer eine Bedeutung, in der es nur die Teile des Knochengerüstes mit ihnen aufnehmen können, auf die nach der Verwesung der Leiche ebenfalls die Totenverehrung übergeht. Die Erinnerung, die diese Produkte und Reste wachrufen, bedeutet aber für den Naturmenschen be-

[1]) Vgl. J. G. Bourke, The medicine-man of the Apache, Ethnol. Rep., Washington IX, 1892, p. 469 ff.

seelte Fortdauer des Erinnerten. In dem von dem Körper getrennten Teil lebt mindestens noch ein Teil seiner Seele. Für die zurückbleibenden Knochenreste, in denen die Seele nach der Verwesung des Leibes ihren dauernden Sitz aufschlägt, können darum auch geradezu Haare und Nägel stellvertretend als Objekte der Totenverehrung dienen. So schneidet der Angola-Neger dem in der Ferne Verstorbenen Haare und Nägel ab, um sie in der Heimat unter seinem Grabmal beizusetzen[1]). Besonders das Haar behauptet hier vor andern Resten den doppelten Vorrang, daß es lange Zeit seine ihm im Leben zukommende Beschaffenheit bewahrt, und daß es nicht bloß vom Körper des Toten, sondern auch von dem des Lebenden getrennt werden kann, so daß es zu einer übertragbaren seelischen Kraft wird, die der seines Haarschmucks Beraubte einbüßt, oder mit der der Mensch freiwillig einen Teil seines Selbst den Göttern oder der Seele eines Abgeschiedenen opfert.

In allem dem, was zum Menschen gehört, mag es nun in Ausscheidungen oder Teilen seines Körpers bestehen oder mag es endlich nur ein äußerer Besitz sein, wohnen demnach seelische Kräfte; oder solche Dinge bergen — ein Wandel, der namentlich bei den Ausscheidungen des Körpers eintreten kann — ein der eigenen Seele fremdes dämonisches Wesen, das jene bedrängt oder sich mit ihr vermischt hat. So führt vor allem diese Form des Seelenbegriffs, sobald sich die Substrate des seelischen Lebens von dem Körper, an den sie ursprünglich gebunden waren, getrennt haben, von dem Seelen- zum Zauberglauben. Bei dem letzteren werden wir daher diesem Zusammenhang wiederum begegnen. Schon hier sieht man aber, wie die Zaubervorstellungen selbst ursprünglich ein von den Seelenvorstellungen abgezweigtes und in einzelnen Teilen noch immer von ihnen beherrschtes Gebiet sind. Und unter allen Seelenvorstellungen sind es jene, die von der Körperseele und ihren vom Körper selbst sich trennenden Teilen ausgehen, die einen solchen Übergang leicht vermitteln können. Ist doch in der Abtrennung des Seelenteils von der an den Körper gebunden bleibenden Gesamtseele gewissermaßen ein

[1]) Wangemann, Evangelische Missionsarbeit in Südafrika, 1872, S. 68.

Vorbild für den Ursprung des Zauberglaubens selbst gegeben, der nach seinen wesentlichsten Motiven eben eine Verlegung seelischer Eigenschaften von gesteigerter Macht in äußere Objekte ist.

e. Die Seele im Blick des Auges.

Wie im Blute und in den sporadisch seine Stelle vertretenden Ausscheidungen nach dem Glauben des Naturmenschen die Seele den Körper verläßt oder in einzelnen ihrer Teile und Kräfte nach außen dringt, so gibt es schließlich noch eine letzte geheimnisvollere und gewissermaßen immateriellere Beziehung zwischen ihr und der Außenwelt, bei der sie in der Regel wohl ganz im Körper bleibt, aber gleichwohl äußere Wirkungen hervorbringen kann. Es ist die Vorstellung vom Sitz der Seele im Blick des Auges, wobei jedoch der letztere bereits zwischen einem eigentlichen Träger der Seele und einem bloßen Ausgangspunkt von ihr ausgeübter magischer Einflüsse mitten inne steht. Dafür, daß das Auge zuweilen noch als wirklicher Sitz der Seele vorgestellt wird, spricht übrigens der Vorzug, den bei der Herrschaft kannibalischer Bräuche oder beim Opferschmaus neben andern Teilen auch das Auge genießt, da hier offenbar wieder der Glaube bestimmend ist, daß man auf diesem Wege die Seele des Opfers in sich aufnehmen könne [1]). Anderseits ist es der im »bösen Blick« geübte Zauber, der nach der über alle Teile der Erde, bei primitiven Naturvölkern wie noch im heutigen Volksaberglauben verbreiteten Vorstellung vom Lebenden ausgeht, ohne daß dabei die Seele selbst ihren Sitz im Körper verläßt. Die psychologischen Motive dieser widerspruchsvollen Vorstellungen sind leicht verständlich. Objektiv liegt hier offenbar die Tatsache zugrunde, daß für uns in dem Blick der gesamte geistige Ausdruck des Menschen, wie er nicht bloß durch die Stellung und Bewegung des Auges selbst, sondern auch durch die sonstigen mimischen Bewegungen bestimmt wird, enthalten ist. Subjektiv kommen dazu die Gefühle der Furcht, die der feindselig oder drohend auf uns gerichtete Blick eines andern Menschen hervorruft. Hieraus erklärt es sich denn auch, daß von allen Arten der Körperseele vorzugsweise diese es ist, die zu einer Quelle jenes magischen Zauberglaubens

---

[1]) Waitz-Gerland, a. a. O. VI, S. 162, 647.

wird, als die wir sie bei der Erörterung der letzteren noch kennen lernen werden (siehe unten II, 2, c). Für die Eigenart dieses Seelenbegriffs selbst muß nur noch zweier mit jenem Schwanken zwischen festem Seelensitz und Ausgangsort seelischer Einflüsse zusammenhängender Bedingungen gedacht werden. Die eine besteht in dem Reflexbildchen leuchtender Objekte auf der Hornhaut, die andere in der Existenz der Pupille. In dem hellleuchtenden Hornhautbildchen, dem sogenannten »Augenstern«, glaubt der primitive Mensch ein inneres Feuer zu sehen, an das er sich die seelischen Tätigkeiten um so leichter gebunden denkt, als dieses Bild im Augenblick des Todes sich trübt oder ganz verschwindet. Die Pupille aber, das »Sehloch«, scheint wie dazu gemacht, um den Austritt der Seele oder, wo das nicht geschieht, wenigstens den ihrer Fernwirkungen zu vermitteln. So spricht sich denn auch die Vorstellung, daß diese Öffnungen Pforten seien, durch die sich die Seele aus dem Körper entfernen könne, vor allem in der weit verbreiteten Sitte aus, dem Verstorbenen die Augen zuzudrücken. Für unser Gefühl ist diese Sitte zureichend durch den unheimlichen Eindruck motiviert, den das gebrochene Auge des Toten hervorbringt. Für den Naturmenschen verbindet sich dieses Gefühl unmittelbar mit dem der Furcht vor der Seele, die auf jenem Wege aus dem Auge entweichen und als Dämon die Überlebenden gefährden kann[1]). In diesen Affektmotiven, nicht in mehr oder minder zufälligen äußeren Entstehungsbedingungen haben wir daher jedenfalls auch die Ursache der großen Verbreitung zu sehen, die das Auge in der primitiven Kunst teils als selbständiges Objekt teils als übrig gebliebener Rest von Tierdarstellungen gefunden hat. Daß es dabei vorzugsweise in der Tätowierung und Bemalung des Körpers, sowie, diese ablösend, in dem Schmuck der Gewandung verwendet wird, ist hierfür bezeichnend[2]). Denn jene Formen des direkten Körperschmucks und der an ihre Stelle tretende Schmuck der Gewandung besitzen namentlich da, wo sie in der Nachbildung von Naturobjekten bestehen, ursprünglich zumeist die Bedeutung eines Schutzzaubers, sei es, daß der Träger des Schmucks

---

[1]) Bertholet, Israelitische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1899, S. 9. Rohde, Psyche, I, S. 23. Analoge Erscheinungen bei Naturvölkern Waitz-Gerland, a. a. O., IV, S. 397.

[2]) Vgl. Bd. 3^2 (Kunst) S. 181 ff., 223.

sich durch ihn gegen feindliche Dämonen schützen, oder daß er selbst einen Zauber ausüben will, wie das sichtlich die Bestimmung des mit Augenornamenten übersäten Zaubermantels in Fig. 53 Bd. 3 (S. 223) gewesen ist. Wenn dagegen H. Schurtz das häufige Vorkommen des Auges in der Kunst der Naturvölker aus der Tatsache ableitet, daß von dem ursprünglich nachgebildeten Tierkopf durch fortgesetzte Stilisierung schließlich alles außer dem Auge verschwand, so fragt es sich eben, warum gerade das Auge als dieser Rest übrig geblieben ist; und da wird wiederum als die wahrscheinlichste Antwort nur die bleiben, daß auch hier der affekterregende Eindruck es war, der ihm diesen Vorzug verschafft hat[1]). Dagegen ist es offenbar ein umgekehrter Prozeß, eine assimilative Ergänzung eines nur in seinen schematischen Umrissen an das Auge erinnernden Eindrucks, wenn, wie F. Boas hervorhebt, bei den Nordwestamerikanern und anderwärts sichtlich die Stellen der Gelenke zunächst der Darstellung des Auges dienen, von wo aus sich dann diese weiter über den Körper ausdehnt oder in freier symmetrischer Wiederholung gehäufte Bilder des Auges hervorbringt[2]). Schon daß ein Gelenk assimilativ zum Auge ergänzt wird, kann doch nur dadurch geschehen, daß eben dieses eine besonders erregende Wirkung ausübt, vermöge deren es leicht in andere, ihm nur entfernt ähnliche Objekte hineingesehen wird; und wenn dann weit über diesen Ursprungsort hinaus Körper und Gewandung mit Darstellungen des Auges überhäuft werden, so steht hier vollends das Motiv der Steigerung des empfangenen Eindrucks durch die Affektwirkung im Hintergrund[3]).

1) H. Schurtz, Das Augenornament und verwandte Probleme, Abh. der sächs. Ges. d. W. Phil.-hist. Kl. Bd. 15, 1895, Nr. II, S. 20 ff.

2) F. Boas, Bulletin of the American Museum of Natural History, Vol. IX, 1897, p. 175. Auf das Vorkommen von Augenornamenten an Stellen von Gelenken hat übrigens auch Schurtz bereits hingewiesen, ebenso aber darauf, daß der Nabel und die Brustwarzen gelegentlich zu Augen entwickelt werden (a. a. O. S. 27); das letztere beobachtete auch Koch-Grünberg (a. a. O., Bd. 2, S. 162), — ein sprechender Beleg für die in dem stark affekterregenden Eindruck des Auges begründete Eigenschaft, irgendwie entfernt ähnliche Formen assimilativ umzugestalten.

3) Eine große Zahl von Nachrichten über den Glauben an den bösen Blick bei Natur- und Kulturvölkern, die von der ungeheuren Verbreitung, im übrigen aber auch von der großen, einem eingreifenderen Bedeutungswandel fast ganz sich entziehenden Verbreitung dieser Vorstellungen Zeugnis ablegt, gibt S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes. 2 Bde. 1910.

Wie der Blick vermöge der Fernwirkung, die er ausübt, bereits eine Zwischenstellung zwischen der an den Körper gebundenen und der freiwerdenden Seele einnimmt, so ist übrigens neben dem Auge noch der Mund zwar nicht ein Sitz der Seele, doch kann diese aus ihm sichtbarer noch als aus jenem im Atem entweichen. Vor allem gilt dies vom Atem des Sterbenden; daher die Sitte dem Überlebenden gebietet, ebenso wie das Auge, den Mund des Toten zu schließen[1]. Auf diese Weise wird die aus dem Mund entweichende Seele unmittelbar zur Hauchseele, die im Atem ausströmt, und dann weiterhin zur Schattenseele, die im Traum und als Gespenst den Lebenden belästigt. Das unterscheidet sie von der Seele im Blick des Auges, die ebenfalls, aber mehr beim Lebenden als im Moment des Todes, nach außen treten kann, und die daher immer noch das Wesen einer Körperseele bewahrt. Die Gebundenheit, die ihr zukommt, wird übrigens nicht im geringsten als ein Widerspruch gegen ihre Fähigkeit, nach außen zu wirken und selbst gelegentlich zu wandern, empfunden, ebenso wie auch sonst die verschiedenen Seelenformen nebeneinander bestehen, ohne daß sie sich wechselseitig beeinträchtigen[2]. Ihre Vereinigung finden diese disparaten Vorstellungen eben darin, daß der ganze Körper im Grunde als beseelt gilt, und daß sich nur in einzelnen Teilen die seelische Kraft mehr konzentriert.

Immerhin liegt hierin die Vorbereitung zu zwei Weiterentwicklungen der Körperseele, die selbst in gewissem Sinne Gegensätze repräsentieren, wie sie denn auch sehr verschiedenen Stufen mythologischer Entwicklung angehören. Die eine besteht in dem Über-

[1] Bei den Ägyptern wurden allerdings der Mumie umgekehrt Augen und Mund geöffnet, »damit sie sehen und sprechen könne« (A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, 1890, S. 125), und doch wohl auch, damit der Seele der Austritt aus dem Körper möglich sei, dessen sie bedurfte, um sich dem Totengericht zu stellen. Auch hier liegt also vermutlich die gleiche Vorstellung zugrunde. Doch, indem der Mumie gegenüber die Sorge für den Verstorbenen über das Grauen vor dem Toten das Übergewicht gewinnt, äußert sie sich in der entgegengesetzten Form.

[2] Man lese die Klagen Hiobs, Gott habe ihn übergeben seinem Widersacher, »dessen Augen über ihm funkeln«. »Er hat meine Nieren gespalten und nicht verschonet; er hat meine Galle auf die Erde geschüttet. Er hat mir eine Wunde über die andere gemacht, und ist an mich gelaufen wie ein Gewaltiger« (Hiob 16, 9—14). In diesen wenigen Versen sind beinahe alle Vorstellungen dieser primitiven Psychologie vereinigt: die Seele im Blick, in den Nieren, in der Galle, im Blute.

gang der Körperseele in äußere Gegenstände, die andere in der Unterscheidung verschiedener Organseelen. Jenes ist eine primitive, noch ganz in der Sphäre der allgemeinen Körperseele gelegene Weiterbildung. Die Entstehung der Organseelen bedeutet dagegen eine Differenzierung, die sich in der Regel erst da vollzieht, wo zugleich einzelne seelische Tätigkeiten voneinander gesondert werden.

f. Übergang der Körperseele in die Umgebung.

Daß die in dem Körper oder einzelnen Körperteilen wirksame seelische Kraft sich durch unmittelbare Berührung umgebenden Gegenständen mitteilen könne, ist ein so verbreiteter Glaube primitiver Völker, daß man ihn für ebenso alt wie die Vorstellung der Körperseele selbst ansehen darf. Überall da, wo ein unmittelbarer Kontakt als Ursache eines solchen Seelenübergangs gilt, hat man wohl zunächst an die Körperseele zu denken. Ist es doch gerade die entgegengesetzte Eigenschaft, durch die sich die rasch in die Ferne entweichende Psyche auszeichnet. So geht die Körperseele in die Kleider, den Schmuck, die Waffen, ja in etwas weiterem Umkreis auf die Wohnstätte über. In den meisten Fällen, wo man von »Gegenstandsseelen« gesprochen hat, handelt es sich wahrscheinlich nicht um eine ursprünglich selbständige Beseelung der Gegenstände, wie man meist annahm, sondern um einen solchen Übergang des Seelischen vom Menschen auf seine Umgebung[1]). Dem Menschen gleichgeordnet sind dann hier, wie in ihren seelischen Eigenschaften überhaupt, die Tiere: daher der bei Naturvölkern weitverbreitete und in Spuren noch in das Mythenmärchen der Kulturvölker hineinreichende Glaube, mit dem Pelz des Tieres, mit dem Federschmuck des Vogels, endlich mit der Maske, die ein Tier oder ein sonstiges dämonisches Wesen vorstellt, eigne

---

[1]) Bei der Annahme selbständig entstandener »Gegenstandsseelen« pflegt man an eine von den lebenden auf leblose Körper ausgeübte Analogiewirkung zu denken (vgl. z. B. E. B. Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 470). Wie so oft in der Mythologie, z. B. beim sogenannten Analogiezauber, ist aber die Analogie ein Wort, das eine Lücke unseres Wissens zudeckt. Handelte es sich um eine bloße äußere Analogie, so wäre überdies, abgesehen von den direkten Zeugnissen für einen solchen Übergang durch Berührung, nicht zu begreifen, warum es in erster Linie Gebrauchsgegenstände sind, die als Sitze solcher Gegenstandsseelen gelten.

sich der Mensch für die Zeit, wo er solche Dinge an sich trägt, selbst die Eigenschaften an, die jenen Wesen zukommen. So wandert dieser Übergang der Körperseele durch Berührung herüber und hinüber. Wie der Mensch seinen Kleidern, seinem Schmuck, seinen Waffen etwas von seiner Seele mitteilt, so können umgekehrt diese Gegenstände die so erworbenen dämonischen Kräfte wieder an andere abgeben [1]). Charakteristisch ist es übrigens, daß auch diese durch Übertragung mitgeteilte Körperseele, ähnlich wie diese selbst, mit der Zeit ihre Kraft einzubüßen pflegt oder verschwindet, oder aber durch besondere reinigende Zaubermittel ausgetrieben werden kann. Wo das Eigentum eines Verstorbenen nicht unter der Wirkung der gesteigerten Furcht unmittelbar nach dem Tode sofort zerschlagen, seine Hütte niedergerissen oder verbrannt wird, da können dann die Angehörigen später ohne weiteres oder nach solchen Austreibungszeremonien sein Eigentum an sich nehmen. Hier spielen unmittelbar diese Sitten in den Dämonenglauben hinüber, von wo aus nun noch weitere Wanderungen der einmal aus dem Körper befreiten Seele sich anschließen, während außerdem Verbindungen mit der Wanderung der Hauch- und Schattenseele entstehen. Ein bezeichnendes Beispiel solcher Übergänge bieten die von Koch-Grünberg geschilderten Maskentänze brasilianischer Indianerstämme. Sobald der Tänzer die ein Tier darstellende Maske aufsetzt, die er zuvor aus dem Bast eines Baumes verfertigt hat, geht die Seele des in dem Tier lebenden Dämons in ihn selbst über und er nimmt dadurch an dessen Zauberkraft teil. Wird aber nach Beendigung des Kulttanzes die Maske entfernt, so verliert zwar der Tänzer diese Kraft wieder, aber die Maske bewahrt ihre Seele. Um den in ihr lebenden Dämon unschädlich zu machen, werden daher die Masken nach der Zeremonie verbrannt, ähnlich wie sonst etwa die Hütte oder die Kleider eines Verstorbenen verbrannt werden, um seinen Dämon

[1]) Beispiele solchen Kontaktübergangs finden sich so weit verbreitet in der ethnologischen Literatur, daß man die hierhergehörigen Vorstellungen wohl als allgemeingültig für den primitiven Menschen betrachten darf. Vgl. z. B. für Australien Spencer and Gillen, The Native Tribes of Australia, p. 548 ff., für Brasilien Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, I, S. 157 ff., II, S. 153 ff. Manche weitere Beispiele sind von A. Vierkandt bei Erörterung des »Nahezaubers« zusammengestellt, Globus, Bd. 92, S. 41 ff.

zu bannen. Bei den Indianern hat sich dann weiterhin unter dem Einfluß der wohl beträchtlich später entstandenen Jenseitsvorstellungen der Glaube entwickelt, die Maskenseelen gingen nach der Verbrennung in ein besonderes Totenreich ein [1]). Hier begegnen wir also, abgesehen von dieser späteren Zugabe, einem doppelten Übergang. Nachdem die Maske in der Phantasie des Indianers die dämonische Kraft des Tieres, das sie darstellt, von selbst angenommen hat, überträgt sie diese Kraft auf den Tänzer, der sie trägt, worauf dieser nun im Zaubertanz die Seele des Dämons seiner eigenen untertan macht. Doch bleibt der Dämon nur, so lange die Maske getragen wird, den Wünschen des Tänzers gefügig, und, nachdem sie abgelegt ist, muß sie verbrannt werden, um Unheil zu verhüten. So prägt sich in diesem Maskenzauber eine Seelenübertragung aus, ähnlich der, die uns bei den verschiedensten Naturvölkern in dem Namenzauber begegnet. Der Name ist ja so wenig wie das Bild etwas Unbeseeltes, sondern er gehört zu dem Menschen, der ihn trägt, ebenso wie das Kleid oder die Maske. Gleich diesen hat er aber auch, losgelöst von seinem Träger, eine Art selbständiger Existenz. Daher das in Afrika wie in Polynesien verbreitete Verbot, den Namen des Herrschers zu nennen, oder der Befehl ihn abzulegen für alle, die ihn bis dahin geführt, sowie die Scheu, den Namen eines jüngst Verstorbenen auszusprechen. Im ersten Fall glaubte man ursprünglich wohl, bevor das Verbot zu einem bloß äußerlichen Zeichen der Unterwürfigkeit geworden war, mit dem Namen auch über die Seele des Herrschers Gewalt üben zu können; im letzteren sollte mit dem Namen der wiederkehrende Dämon des Verstorbenen gebannt bleiben. Umgekehrt wählte bei den Tupis Brasiliens der Vater eines neugeborenen Knaben den Namen eines der tapfersten seiner Vorfahren, um dessen Eigenschaften auf das Kind zu übertragen [2]).

Wie in dem letzteren Fall die hier noch lebendige Vorstellung, daß mit dem Namen die Tüchtigkeit des Ahnen auf den Knaben

---

[1]) Koch-Grünberg, a. a. O. S. 169 ff.

[2]) G. Friederici, Globus, Bd. 89, 1906, S. 60 f. Über das Verbot, Namen zu führen oder auszusprechen, vgl. die unten folgenden Bemerkungen über die »Tabugebote« (Kap. 3), zu denen diese und andere dem Gebiet der Körperseele zugehörigen Erscheinungen hinüberführen.

übergehe, in allmählichem Bedeutungswandel zu der heute noch geübten Sitte geworden ist, zu Ehren eines Verstorbenen oder Lebenden das Kind zu nennen, so klingen nun auch bei den sonstigen Erscheinungen dieses Gebietes die ursprünglichen mythologischen Motive in leisen Nachwirkungen noch heute in uns an, und diese können darum ihrerseits wieder dazu dienen, uns die von den verwandten, nur ungleich stärkeren Affekten getragenen Handlungen des Naturmenschen zu vergegenwärtigen. Etwas von dem Gefühl, das die an das Kleid, den Besitz, das Bild oder den Namen eines Menschen gebundene dunkle Vorstellung seiner Persönlichkeit erweckt, lebt ja auch noch in uns, und dieses Gefühl regt sich vor allem, wo wir uns den Objekten der täglichen Umgebung eines kürzlich Verstorbenen gegenübersehen. Ganz fehlt es aber auch da nicht, wo wir, namentlich unter ungewohnten Umständen, Spuren menschlichen Tuns, losgelöst von dem, zu dem sie gehören, begegnen. Dieses Gefühl, das hier nur noch um die Schwelle unseres Bewußtseins leise oszilliert, erweckt bei dem Naturmenschen die Anschauung, in alles das, was zu dem Menschen in Beziehung steht, strömten seelische Kräfte von ihm hinüber. Ist der Eigentümer solcher Objekte unbekannt, so steigert sich dann jenes Gefühl zur Furcht vor unheimlichen Mächten. So liegen hier die Wege offen, die von dem Seelen- zum Zauberglauben führen. Unter allen Seelenvorstellungen sind es aber diese, die von einer gewissermaßen in Teile zerspaltenen und in diesem Zustand vom Körper selbst sich trennenden Seele ausgehen, die jenen Übergang am unmittelbarsten vermitteln. In der Abtrennung des Seelenteils von der an den Körper gebunden bleibenden Gesamtseele ist gewissermaßen ein Vorbild für den Ursprung des Zauberglaubens selbst gegeben, der nach seinen wesentlichsten Motiven eben eine Verlegung seelischer Eigenschaften von gesteigerter Macht in äußere Objekte ist, worauf dann diese Macht einzelne Menschen beeinflussen oder in einer weiteren natürlichen Wandlung der Vorstellungen auf sie übergehen kann. Hier berühren sich aber zugleich die Gebiete der Körperseele und der Psyche so unmittelbar, daß sie sich nun auch ihre Eigenschaften wechselseitig mitteilen können: die Hauchseele wird zur Körperseele, indem der Hauch des Atems in unmittelbarem Kontakt wirkt, die Körperseele zur Psyche, indem sie

gleich dieser in die Ferne wandert. Produkte solcher Wechselwirkung haben wir dann wohl auch in den unter mannigfachen Formen verbreiteten Vorstellungen von dämonenhaften Wesen zu sehen, die sich gelegentlich in Steinen, Pflanzen, Tieren verkörpern oder frei herumschweifen und sich des einzelnen Menschen in Zuständen der Krankheit oder der Verzückung bemächtigen. Sie begegnen uns unter verschiedenen Bezeichnungen schon bei vielen australischen Stämmen, ferner in dem »Mana« der Melanesier, dem »Wakan« der Dakotá-Indianer, dem »Orenda« der Irokesen [1]. Zwar sind hier besonders bei den letztgenannten Stämmen die hierher gehörigen Mythengebilde mit einem überreichen Stoff phantastischer Naturmythen verwebt; als Grundbestandteil bleibt jedoch überall ein dämonisches Wesen zurück, von dem man vermuten darf, daß es aus verschiedenartigen Seelenvorstellungen hervorgegangen sei.

Wie in diesen Fällen die Körperseele wahrscheinlich mit andern Seelenvorstellungen zu einem unbestimmten dämonischen Wesen zusammenfloß, so kann nun aber auch wieder das dämonische Wirken solcher Wesen in den verschiedensten Gegenständen, in Steinen, Hölzern usw. eingekörpert werden, so daß die Vorstellung einer selbständigen »Gegenstandsseele« entsteht. Diese unterscheidet sich übrigens von der menschlichen Körperseele wesentlich in zwei Eigenschaften, die deutlich zugleich auf den Ursprung aus dieser hinweisen. Erstens ist eine solche inkorporierte Seele stets ein dämonisches Wesen, und zweitens ist sie in der Regel samt ihrem Träger an eine eigentliche menschliche Körperseele gebunden, und in dieser Eigenschaft gilt sie dann insbesondere als spezifischer Krankheitsdämon. Das Ritual der Zauberärzte ist fast allerwärts erfüllt von solchen Vorstellungen, und deren Rudimente haben in dem Glauben an eine irgendwo im Körper verborgene Krankheitsmaterie bis in die moderne Medizin ihr Dasein gefristet. Ursprünglich sind es aber entweder Tiere, oft von phantastischen Gestalten, die nur der Zauberarzt, kein anderer sehen kann, oder es sind Steine, Hölzer oder beliebige andere Objekte, denen die dämonische Kraft

[1]) Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, p. 146 ff. Codrington, The Melanesians, 1891, p. 181 ff. Dorsey, Siouan Cults, Ethnol. Rep. Washington, XI, 1894, p. 423 ff. Hewitt, Iroquoian Cosmology, Ethnol. Rep. XXI. 1903, p. 165 ff.

innewohnt, die sie auf den Kranken übertragen, so lange sein Körper sie beherbergt; daher in ihrer Entfernung die Heilung besteht. Nicht selten bringt dann der Zauberer durch Kneten und Reiben solche Körper, die er natürlich vorher irgendwie verborgen gehalten hat, zum Vorschein, und der Kranke gilt nun als geheilt und mag sich selbst dafür halten, so lange die Suggestion vorhält[1]). In der weiteren Ausbildung solcher Verkörperungsvorstellungen mag es dann auch wohl vorkommen, daß beliebige, namentlich auffallend gestaltete Steine, Hölzer oder andere Objekte als Sitze seelenartiger dämonischer Kräfte angesehen werden. Hier geht die Vorstellung von der Körperseele wiederum ohne scharfe Grenze in den Glauben an Amulette, Talismane und andere Zaubermittel über, wobei freilich die Spuren des Ursprungs solcher Bräuche leicht verloren gehen, indem der Zauberzweck mit den ihn tragenden Wünschen und Sorgen alle andern Motive verdrängt.

g. Die Organseelen als Substrate einzelner Seelenkräfte.

Nachdem sich in der wechselnden Lokalisation der seelischen Kräfte die Scheidung der einheitlichen Körperseele in eine Vielheit einzelner Seelen bereits vorbereitet hat, scheinen es hauptsächlich zwei Momente zu sein, die den hieraus entspringenden Begriff von Organseelen, deren jede als das Substrat spezifischer seelischer Kräfte gedacht wird, vollenden. Auf der einen Seite verliert die einheitliche, an den Körper gebundene Seele allmählich ihren Halt, indem die feste Assoziation zwischen der körperlichen Form und den seelischen Lebensäußerungen mehr und mehr zurücktritt gegenüber der unter dem Eindruck des Todes sich aufdrängenden und durch die Traumerscheinungen mächtig unterstützten Vorstellung, daß die einheitliche Seele ein selbständiges Wesen sei, das im Tode und vorübergehend schon während des Lebens, namentlich im Schlaf, von dem Körper sich scheidet. Es ist die Vorstellung der Psyche, die uns im folgenden näher beschäftigen wird, und die hier in die Umgestaltungen des Begriffs der Körperseele bereits eingreift, indem sie

---

[1]) Cummins, Journ. of the anthropol. Inst. London 1904, p. 159 (Dinka-Neger). N. Tomas, Natives of Australia. 1906, p. 43. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, Bd. 1, S. 159 ff., 161.

diesen in eine Form überführt, in der er mit der vom Körper abtrennbaren, selbständigen Seele vereinbar bleibt. Auf der andern Seite weisen viele der Motive, die auch diesem Begriff der Psyche zugrunde liegen, auf die wachsende Aufmerksamkeit hin, die sich den körperlichen Begleiterscheinungen der seelischen Vorgänge zuwendet. Indem der letzte Atemzug, der letzte Herzschlag an den Augenblick des Todes gebunden sind, erscheinen Atmungsorgane und Herz als Substrate von Lebensvorgängen, die, wie sie von verschiedenen Teilen des Körpers ausgehen, so auch mit verschiedenen seelischen Vorgängen zusammenhängen. Die Beobachtung des plötzlichen Stillstandes dieser Funktionen im Moment des Todes setzt jedoch immerhin eine gewisse Kultur voraus, bei der die Sitte gebietet, daß der Todkranke nicht mehr sich selbst überlassen oder gar von seiner Umgebung geflohen werde. Darum stirbt der Wilde in der Rege einsam, falls er nicht gerade eines gewaltsamen Todes stirbt, wo dann die begleitenden Umstände die Aufmerksamkeit von den körperlichen Erscheinungen des Todes ablenken. So kann es denn auch vorkommen, daß selbst noch auf einer Stufe, wo bereits Totenklage und Trauerzeremonien einen breiten Raum in dem Leben des Naturmenschen einnehmen, zwar der Stillstand der Atmung der Beachtung nicht entgeht, dennoch aber Herzschlag und Puls bei der Unterscheidung des Lebenden und des Gestorbenen noch keine Rolle spielen[1]). Von da aus bleibt aber noch ein weiter Raum, ehe sich die Beobachtung den Äußerungen der Gemütsbewegungen beim Lebenden oder gar den subjektiven Empfindungen und Gefühlen zuwendet, die im Affekt oder in der Krankheit an einzelne Organe gebunden sind. Daß dies geschehe, dazu muß überhaupt der lebende Mensch, und dazu müssen vor allem seine Leidenschaften und Handlungen zum Inhalt eines selbständigen Interesses geworden sein. Das aber ist ein Schritt, der bereits jenen lebendigen Sinn für die Verwebung menschlicher Gemütsbewegungen und Schicksale voraussetzt, wie er zum erstenmal in den Anfängen der epischen Poesie deutlich sich ausprägt. Die Unterscheidung einer Vielheit von Organseelen ist daher nur einer der Reflexe, die diese, dem Leben

[1]) Schellong, Zeitschr. für Ethnologie, Bd. 21, 1889, S. 21. (Mitteilungen über die Papuas auf Neu-Guinea.)

des handelnden Menschen zugewandte, geschärfte Aufmerksamkeit wirft. Zugleich fließen noch die Tätigkeiten dieser Organseelen mannigfach ineinander, wie ja die körperlichen Äußerungen der verschiedenen seelischen Vorgänge selbst nicht streng geschieden sind. Doch allmählich bilden sich gerade in der Anlehnung an die Unterscheidungen einzelner seelischer Erscheinungen schärfere, wenn auch zum Teil willkürliche Sonderungen ihrer Substrate. Zunächst bleiben diese Organseelen noch eng verbunden mit einer neben ihnen vorhandenen, im ganzen Körper oder vorzugsweise in einem bestimmten Organ konzentriert gedachten Allgemeinseele, bis endlich dieser letztere Begriff ganz von dem der selbständigen Seele, der Psyche, verdrängt wird. Damit büßt dann die Körperseele überhaupt ihre ursprünglich vorwaltende Bedeutung ein, wenn diese auch niemals ganz verschwindet und zum Teil viel später noch der Psyche mit Erfolg ihre Herrschaft streitig macht.

Infolge dieser mannigfachen Übergänge, die zwischen der unbestimmteren Form der gebundenen Seele und den einzelnen Organseelen, sowie zwischen ihnen und der selbständigen Psyche möglich sind, gibt es nun freilich nirgends eine feste Grenze, bei der sich überhaupt die eine von der andern Form streng scheiden ließe. Nur dies steht fest, daß ursprünglich die Vorstellung der einheitlichen Körperseele im Vordergrund steht, und daß neben ihr in der Beziehung des seelischen Lebens auf das Herz, die Eingeweide, den Kopf und dgl. zwar früh schon Spuren einer beginnenden, aber doch nur höchst unbestimmten Sonderung von Organseelen zu finden sind. So etwa, wenn von den Kariben der Inseln berichtet wird, daß sie eine Seele, die im Herzen wohne, von zwei andern unterscheiden sollen, die in den Armen und im Kopf ihren Sitz haben usw.[1]). Solche Vorstellungen sind zunächst noch zu unbestimmt und fluktuierend, um auf die Entwicklung des Seelenbegriffs Einfluß zu gewinnen. Damit dies geschehen könne, müssen sie sich wenigstens einigermaßen zu festeren Vorstellungen verdichtet haben, ein Fort-

---

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 387. Frazer, The golden Bough², III, p. 418 f. Sehr mannigfaltige Notizen ähnlicher Art, bei denen freilich mythologische Ideen der verschiedensten Kulturstufen mit den Hypothesen philosophischer Systeme gemischt sind, teilt Bastian mit, in seinen Beiträgen zur vergleichenden Psychologie, 1868, S. 18 ff.

schritt, der durchaus an deren Ausbildung auf dem Wege einer geschichtlichen Tradition gebunden zu sein scheint, wie eine solche vornehmlich das Volksepos und seine Quellen, die Heldensage und der kosmogonische Mythus, vermitteln. Ausgeprägte Beispiele einer so zur Entwicklung gelangten Seelenmythologie bieten uns vor allem die beiden großen homerischen Epen, wobei, wie für die Schilderung des Menschen überhaupt, so auch für die Charakteristik der seelischen Eigenschaften und ihrer körperlichen Substrate die Odyssee das reichere Material bietet. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß diese homerische Psychologie trotz einer gewissen Unbestimmtheit, die auch ihr noch anhaftet, uns doch bereits als ein fertiges Ganzes entgegentritt, und daß irgendwelche historische Dokumente, die uns lehren könnten, wie dieses eigentümliche System enstanden sei, nicht erhalten geblieben sind. Nichtsdestoweniger weisen die uns hier entgegentretenden Anschauungen gerade durch ihren schwankenden Charakter, der sichtlich mit der eigentümlichen Mittelstellung zusammenhängt, welche die homerische Psychologie zwischen dem Begriff der Körperseele und dem der Psyche einnimmt, mit Sicherheit darauf hin, daß dieses System eine wahrscheinlich lange Entwicklung durchlaufen hat, bevor es sich in der Form fixierte, die es in dem Epos angenommen hat. Wo aber, wie hier, die unmittelbaren geschichtlichen Zeugnisse eines Kreises mythologischer Vorstellungen fehlen, da bleiben an und für sich nur zwei Hilfsmittel, um diese Lücken mit einiger Wahrscheinlichkeit auszufüllen: das eine besteht in der Vergleichung mit den im allgemeinen verwandten Vorstellungen anderer, weiter zurückgebliebener Völker; das andere in den rückständigen Erscheinungen, die auf ihre Vorstadien zurückschließen lassen. Damit wird die Frage von selbst aus dem Umkreis der historischen in den der völkerpsychologischen Aufgaben hinübergetragen. Dieser wesentlich psychologische Charakter des Problems der homerischen Psychologie spricht sich übrigens auch darin aus, daß die verschiedenen Versuche zu seiner Lösung tatsächlich stets den psychologischen Weg eingeschlagen haben. Nur leiden sie zumeist an dem verbreiteten Übel, daß sie die Erscheinungen nicht aus sich selbst und aus dem, was ihnen vorausgeht, sondern aus irgendwelchen von außen an sie herangebrachten Anschauungen, also in diesem Fall

zumeist aus den psychologischen Vorstellungen der Interpretatoren selbst, abzuleiten suchen.

Nun sind uns die tatsächlichen Grundlagen der homerischen Vorstellungen über die Seele, wenn wir hier von der Psyche vorläufig absehen, da sie einem andern Zusammenhang angehört, in erster Linie in gewissen Wortbezeichnungen gegeben, und sodann in den psychologischen Bedeutungen, die wir diesen Bezeichnungen nach dem Zusammenhang, in dem sie vorkommen, beilegen müssen. Da sind nun φρήν, φρένες, θυμός, ἦτορ, κῆρ, μένος, νόος (νοῦς) die bei Homer geläufigsten Benennungen für die verschiedenen Formen der an den Körper gebundenen Seele. Sichtlich zerfallen diese Namen in zwei Gruppen. Die einen bezeichnen ihrer unmittelbaren Wortbedeutung nach bestimmte Körperorgane: so sind die φρένες wahrscheinlich das Zwerchfell samt den ihm benachbarten Eingeweiden des Unterleibes und ursprünglich, wie oben ausgeführt wurde, vielleicht besonders die Nieren mit den Geschlechtsorganen (S. 80)[1]), ἦτορ und κῆρ weisen unmittelbar auf das Herz hin. In dieser Verkörperung stimmt die homerische Psychologie durchaus mit den spärlichen Andeutungen von Organseelen bei den Naturvölkern, wo eine solche sich ausgebildet hat, überein: auch sie bezeugen, daß Atmung und Herzschlag die beiden Funktionen sind, die vor allen andern als seelische aufgefaßt werden. Etwas abweichend verhält es sich mit der zweiten Reihe von Wörtern, zu denen zwar Analoga existieren, die aber eine ähnliche Allgemeingültigkeit nicht in Anspruch nehmen können: θυμός, μένος, νόος u. a. Sie bezeichnen nicht unmittelbar sichtbare Objekte, die dem menschlichen und tierischen Körper als dessen Organe zugehören, sondern Eigenschaften; und da Eigenschaften in der Regel erst infolge der Zusammenfassung verschiedener Zustände und Vorgänge irgendwie begrifflich fixiert werden, so kann bei ihnen leicht der Schein entstehen, daß sie mehr

[1]) Die Gleichsetzung von φρένες und Zwerchfell stützt sich hauptsächlich auf die Stelle 70 A in Platos Timäus: »sie (die Demiurgen) teilten die Höhle des Thorax, indem sie die φρένες als eine Scheidewand (διάφραγμα) in die Mitte setzten«. Anderwärts (Timaeus 77 B) gebraucht Plato noch ausschließlich φρένες. Das Wort διάφραγμα, das dann das ältere φρένες verdrängt hat, scheint also von Plato selbst noch nicht als eigentliche Bezeichnung, sondern nur in definierendem Sinne gebraucht worden zu sein.

geistiger Art seien, oder sie können möglicherweise auch ursprünglich schon auf irgendein Verhalten, das zu einem wesentlichen Teil ein geistiges ist, bezogen werden. In der Tat hat namentlich Nägelsbach die homerische Psychologie in diesem Sinne gedeutet, indem er die beiden am häufigsten vorkommenden Begriffe φρένες und θυμός einem Parallelismus des Körperlichen und Geistigen entsprechen ließ. Die φρένες sollen die körperliche, der θυμός die geistige Seele sein. Jene, das Zwerchfell mit seinen Annexen, werde als der physische Sitz der geistigen Tätigkeit, dieser, für den sich schon in der Übersetzung kaum ein anderer als ein psychologischer Ausdruck finden läßt, als die geistige Tätigkeit selbst aufgefaßt [1]. Diese Interpretation der Begriffe gründet sich jedoch auf eine Unterscheidung von Geist und Körper, die zwar der heutigen Psychologie sehr geläufig ist, die wir aber sicherlich so wenig bei Homer voraussetzen dürfen, wie sie den Wortbedeutungen selbst ursprünglich innewohnt. Denn wenn auch θυμός keinen sichtbaren Gegenstand bezeichnet, so weist es doch schon durch seinen Zusammenhang mit θύω brausen, toben, das bei Homer nicht selten von Flüssen gebraucht wird, zunächst wohl auf das im Affekt emporsteigende Blut hin, um von da aus in einen Gesamtausdruck für Gefühle, Stimmungen und schließlich auch für Gesinnungen überzugehen. Hier mögen wir es dann am zutreffendsten wohl durch das deutsche Gemüt übersetzen, namentlich wenn wir diesem

---

[1]) Nägelsbach, Homerische Theologie. 3. Aufl. von Autenrieth, 1884, S. 359 ff. Diese Ansicht ist, wenn auch von etwas andern Gesichtspunkten wie hier, schon von Grotemeyer u. a. bestritten worden (Grotemeyer, Homers Grundansicht von der Seele, 1854). Dennoch stimmt ihr Erwin Rohde noch insofern zu, als er dem θυμός bei Homer durchgehends und den φρένες wenigstens in vielen Fällen eine rein geistige Bedeutung beimißt (Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen3, I, S. 44 ff.). Übrigens hat das Wort φρένες schon den alten Ärzten einiges Kopfzerbrechen verursacht. Hippokrates (p. 305) meint, das Zwerchfell führe diesen Namen durch Zufall oder Satzung (τύχῃ καὶ νόμῳ), da die Annahme mancher, daß die φρένες von dem φρονέειν ihren Namen trügen, doch allzu unwahrscheinlich sei. Galen dagegen (VII, p. 488) scheint diese Annahme immerhin für diskutierbar zu halten. Daraus geht jedenfalls hervor, daß sich zu Hippokrates' Zeit die sinnlich-geistige Bedeutung der homerischen φρένες schon sehr verdunkelt hatte, so daß man entweder φρένες und φρονέειν für ganz unabhängige Wörter hielt oder in naiver Umkehrung der natürlichen Etymologie die φρένες von dem φρονέειν ableitete.

den gegenüber dem heutigen etwas unbestimmteren Begriff substituieren, den es noch zu Kants Zeit besessen hat. Dafür spricht denn auch, daß unter den gegenständlichen Bezeichnungen am häufigsten das Herz, ἦτορ oder κῆρ, in der gleichen Bedeutung auftritt. Nicht anders verhält es sich mit μένος, das zunächst die körperliche Kraft bedeutet, dann aber auf die seelische übergeht und daher vorzugsweise das Streben, den Trieb bezeichnet, ohne sich jedoch von jener sinnlichen Grundlage, die in den alles Streben und Handeln begleitenden Spannungs- und Bewegungsempfindungen ihr natürliches Substrat findet, jemals ganz zu lösen. Daß auch νοεῖν, νόος, so gut wie etwa das deutsche »Geist«, dieser sinnlichen Urbedeutung nicht entbehrt, zeigt noch bei Homer das Hinüberspielen dieses Begriffs in das körperliche Sehen (ὀφθαλμοῖς νοεῖν, Il. 24, 294, Od. 15, 422). Nichts spricht aber dafür, daß diese, wie uns die allgemeine Entstehung der Wortbedeutungen gelehrt hat, durchaus allgemeingültige Entwicklung der Begriffe für geistige Vorgänge in der Sprache und Vorstellungswelt Homers zu dem abstrakten Begriff einer rein geistigen Tätigkeit vorgedrungen wäre [1]). Atmung, Herzschlag, Blutbewegung und die mannigfachen Organempfindungen, die an das psychische Leben gebunden sind, sie sind selbst bei Homer noch wirkliche Bestandteile desselben, wenn es natürlich auch vorkommt, daß gelegentlich das körperliche Organ hinter den ihm zugeteilten psychischen Funktionen oder der sinnliche Vorgang hinter dem mit ihm einheitlich verbundenen seelischen zurücktritt. Von einem Sitz der Seele in jenem Sinn, in dem ihn eigentlich erst die moderne Psychologie kennt, kann also hier absolut nicht die Rede sein. Die φρένες sind gleichzeitig das Zwerchfell mit seinen Bewegungen beim Atmen und Sprechen und der Verstand und Wille, die sich der naive homerische Mensch ohne Atmen und Sprechen überhaupt nicht denken kann. Unter dem θυμός faßt er mit den Gefühlen und Affekten immer auch das Aufwallen des Blutes und die sonstigen physischen Erregungen zusammen, ohne die jene in seiner Erfahrung nicht vorkommen. Das νοεῖν und der νοῦς haben sich bei ihm zwar, nachdem das ἰδεῖν zu einem vorzugsweise für die äußere Sinneswahrnehmung

[1]) Vgl. hierzu Bd. 2², S. 486.

gebrauchten Ausdruck geworden ist, besonders auf das innere Schauen, auf die Erinnerung und was mit ihr zusammenhängt, zurückgezogen. Aber diese bleibt ihm doch ein körperliches Schauen, nur von etwas anderer Art als die äußere Sinneswahrnehmung, denn sie bleibt so gut wie diese ein sinnlicher Vorgang. So wird denn der Begriff der gebundenen Seele auch bei diesen Organseelen noch in dem Sinne festgehalten, daß Seele und Körper oder körperliches Organ durchaus als Einheit gedacht werden, nicht aber das Seelische als ein besonderes Prinzip oder gar als eine besondere Substanz neben oder in dem Körper. Nur darin hat sich allerdings schon in dem Umkreis dieser Vorstellungen von der gebundenen Seele die Trennung vorbereitet, daß unbestimmter lokalisierte Tätigkeiten, wie das Wallen des Blutes, die Kraftempfindung der Glieder, das Sehen der Erinnerungsbilder, neben den Körperorganen selbst als die Substrate des seelischen Lebens aufgefaßt werden. In der Unbestimmtheit dieser körperlichen Vorgänge einerseits und in dem Zusammenwirken der verschiedenen Organe anderseits liegt dann aber zugleich der Grund jener großen Schwankungen der Einzelbegriffe, die uns noch in der homerischen Psychologie begegnen. Betrachtet man die Zeugnisse näher, die z. B. Nägelsbach für seine Annahme eines Parallelismus von φρένες und θυμός als der körperlichen und der geistigen Seele gesammelt hat, so lassen sie sich sämtlich leicht auf diese Interferenz der Begriffe zurückführen, die eben schließlich in der Assoziation der entsprechenden Empfindungen ihre psychologische Quelle hat. Nur eine Scheidung scheint als eine relativ festere durch diese Fülle ineinanderfließender Begriffe hindurchzugehen: es ist die, daß die physischen Organe selbst vorzugsweise da als Namen der seelischen Funktionen eintreten, wo es sich um ruhigere seelische Tätigkeiten oder um dauernde Zustände und Anlagen handelt, während die Eigenschaftsbezeichnungen, die meist zugleich mit Tätigkeits- oder Verbalbegriffen nahe zusammenhängen, in der Regel für vorübergehende und rasch verlaufende Vorgänge oder für die Anlagen zu solchen gebraucht werden. So bezeichnen die φρένες vorzugsweise den ruhig überlegenden Verstand und die dauernde Gesinnung, θυμός die Anlage zu Affekten und Leidenschaften. Dem gegenüber werden κῆρ und ἦτορ wieder mehr für dauernde Gefühle und Stimmungen gebraucht,

indes in μένος und νόος hauptsächlich Vorgänge, in jenem die rasch sich betätigende Kraft, in diesem das überlegende Nachdenken und dann freilich auch die Befähigung zu diesem ausgedrückt werden. Natürlich sind es aber nur lose Assoziationen, die dort den beharrenden Gegenstand mit der dauernden geistigen Anlage, hier die relativ veränderliche Eigenschaft mit dem vorübergehenden geistigen Vorgang verbinden, so daß die Grenzen nirgends scharf zu ziehen sind. Immerhin wird man sagen dürfen, daß infolge dieser Verhältnisse solche Tätigkeitsbegriffe und ihnen entsprechende Wörter wie θυμός und νόος der Sonderung des Geistigen vom Körperlichen um einen Schritt näher stehen als die den Zustand ursprünglicher Gebundenheit treuer bewahrenden Organbegriffe wie φρένες oder κῆρ. So kann es denn auch kommen, daß einmal selbst der θυμός für die ψυχή eintritt, indem er die in den Hades eingehende Seele bezeichnet (Od. 7, 131). Daß das gleiche von den φρένες oder dem κῆρ gesagt würde, ist schwerlich denkbar. Gleichwohl bleibt das ganz ausnahmsweise Vorkommen auch jener Substitution ein Zeugnis dafür, daß die Organseele als solche an den Körper gebunden ist, mit ihm entsteht und wieder vergeht. Eben darum gehört aber auch die Ausbildung der Idee der Seele als eines unkörperlichen Wesens ihrem Ursprung wie ihrer weiteren Entwicklung nach durchaus einem dem Gebiet der Körperseele an sich fernliegenden Vorstellungskreis an, der von dem aus ganz andern Quellen entsprungenen Begriffe der selbständigen Seele, der Psyche, ausgeht. Erst indem dieser auf die Vorstellungen von der gebundenen Seele herüberwirkt, zersetzt er die letzteren allmählich durch die neuen Assoziationen, die sich an ihn anschließen. Dieser aus der Doppelheit der ursprünglichen Seelenbegriffe notwendig sich entwickelnde Zersetzungsprozeß wirft schon in der homerischen Psychologie seine Schatten voraus. Das nächste hierher gehörende Symptom, das sicherlich zum Teil schon aus vorhomerischer Zeit überkommen ist, besteht darin, daß bei den Wörtern, welche Tätigkeiten der Organseelen bezeichnen, wie θυμός, νόος, μένος und ähnlichen, zwar die ursprünglichere physische Bedeutung schwerlich ganz schwindet, jedoch sichtlich hinter der psychischen zurücktritt, ein Umstand, der dann zugleich die oben erwähnte Interferenz der Begriffe begünstigt. Vor allem aber gehört dahin die Tatsache, daß die ursprünglich mit dem Begriff der ge-

bundenen Seele eng zusammenhängende Vorstellung ihres Verbleibens im Leichnam bei Homer fast völlig geschwunden ist. Wie die Organe der Atmung und das Herz beim Tode ihre physischen Funktionen einstellen und schließlich untergehen, so hören auch die φρένες, der θυμός usw. als seelische Eigenschaften und Tätigkeiten auf mit dem Leben. Selbst da, wo noch in nachhomerischer Zeit der ältere Glaube in der Vorstellung nachklingt, daß der Körper, so lange er nicht bestattet sei, Empfindung und Bewußtsein bewahre, hat sich dieser Glaube auf die Psyche übertragen, die entweder im Begriff stehe sich vom Leibe zu lösen oder diesen ruhelos umschwebe. Die Organseelen aber sterben mit den Organen, deren Leistungen sie sind. Sollen sie fortdauern, so können sie höchstens mit dem Leibe selbst wiedererweckt werden: so, wenn die Götter einen ihrer Lieblinge entrücken, um ihm auf fernen Inseln ein seliges Leben zu schenken, wie den Rhadamanthys und den Menelaos (Od. 4, 560ff.), oder wenn ein Sterblicher selbst unter die Götter versetzt wird, wie Herakles, der mit seinem vollen sinnlichen Leben unter die Unsterblichen aufgenommen ist, indes seine Psyche, das εἴδωλον, das von ihm im Tode gewichen, im Hades weilt (Od. 11, 601ff.), — zugleich ein sprechender Beleg für die ursprüngliche Scheidung beider Seelenbegriffe und für die Unmöglichkeit, daß sich der eine aus dem andern, etwa die Idee der Psyche aus der Körperseele, entwickelt haben sollte [1]).

---

[1]) Mit dieser ursprünglichen Scheidung beider Begriffe ist auch die von Th. Gomperz (Griechische Denker, I², S. 200) versuchte Zurückführung des Wortes θυμός auf eine der Psyche oder Hauchseele beigesellte »Rauchseele«, wobei er an den etymologischen Zusammenhang von θυμός mit fumus und an die wahrscheinliche Urbedeutung von θύω auflodern, flammen (zugleich im transitiven Sinne von opfern, auflodern lassen) erinnert, unvereinbar. Danach soll die homerische Psychologie auf zwei substantielle, von dem Körper abtrennbare Seelen zurückgehen, ähnlich den, wie wir unten sehen werden, in dieser Richtung sich vorfindenden Doppelbegriffen bei manchen Naturvölkern. Doch jene der Urgeschichte der Sprache angehörenden etymologischen Beziehungen waren in homerischer Zeit sicherlich nicht mehr lebendig, wogegen das Aufwallen des Blutes bei den Gemütsbewegungen ein fortwährend der Beobachtung sich aufdrängendes Phänomen blieb, das immerhin an die geläufiger gewordene Bedeutung des Verbums θύω zurückerinnern mochte. Jedenfalls ist aber bei Homer die vom Körper getrennte Psyche überall als ein einheitliches Wesen gedacht, und die Scheidung dieser Psyche von der an den Körper gebundenen Seele tritt an vielen Stellen deutlich hervor. Zu den Teilen dieser gebundenen Seele gehört nun sichtlich auch der θυμός. Er ist so wenig eine besondere substantielle

Es ist bemerkenswert, daß unter diesen mannigfachen Vorstellungen über die einzelnen Seelenteile gerade dasjenige Organ, das man heute allein noch als den »Sitz der Seele« in Anspruch zu nehmen pflegt, das Gehirn, fast gar keine Rolle spielt. Bei den Naturvölkern finden sich derartige Vorstellungen nur ganz sporadisch, jedenfalls nicht häufiger, als auch beliebige andere Organe, wie Leber, Milz, Lungen, gelegentlich einmal vorkommen [1]). Wenn in vielen Fällen der Kopf als ein besonders geheiligter Teil des Körpers gilt, wie dies besonders in den unten (Kap. 3) zu besprechenden Tabugebräuchen hervortritt, so scheint auch dies mehr dem Äußeren des Kopfes zu gelten als dem von ihm umschlossenen Gehirn; und es mögen daher diese Vorstellungen teils mit der an den Totenschädel besonders intensiv sich anknüpfenden Erinnerung an das Bild des Menschen zusammenhängen, wie sie in dem vielfach vorkommenden Schädelkultus sich ausspricht, teils mögen sie von der besonderen Bedeutung ausgehen, die, wie wir oben sahen, das Haupthaar als Seelenträger besitzt [2]). Ebenso ist bei den Kulturvölkern die nähere Beziehung der Seele auf das Gehirn die späteste dieser Lokalisationen. Hat sie sich doch selbst in der Wissenschaft erst in verhältnismäßig neuer Zeit durchgesetzt, während sie in der populären Auffassung im allgemeinen noch heute mindestens mit dem Herzen ihre Herrschaft teilen muß. Denn hier gilt in zahlreichen Ausdrücken der Kopf als der körperliche Repräsentant des Denkens und des Verstandes, das Herz als der des Gefühls und des Gemüts [3]). Auch da, wo in der Philosophie der Kopf in dieser Bedeutung auftritt, wie im Platonischen Timäus (44 D, 69 C ff.), da fehlt die Beziehung zum Gehirn, und es sind sichtlich spekulative Erwägungen, die diesen Vorrang bedingen, Erwägungen, die an sich mit der Beobachtung der Anstrengung des Gehirns kaum etwas zu tun haben, die aber immer noch etwas an die Vorstellungen des Negers oder Neuseeländers erinnern mögen,

---

Seele neben der Psyche wie (nach Nägelsbachs Annahme) ein Teil oder eine Eigenschaft der Psyche. Vgl. dazu Nägelsbach, Homerische Theologie³, S. 369 ff. Rohde, Psyche³, I, S. 47 Anm.

[1]) Einige Beispiele bei Bastian, Beiträge zur vergl. Psychologie, S. 19. Ein Besuch in Salvador, S. 292.

[2]) Frazer, The golden Bough², I, p. 362 ff. M. W. Zey, Arch. f. Religionsw., Bd. 10, 1907, S. 141 ff. (Melanesien.)

[3]) E. Windisch, Ber. der sächs. Ges. der Wiss. Phil.-hist. Kl. 1891, S. 158 ff.

denen der Kopf tabu ist. Das Haupt ist für Plato als der edelste Körperteil auch allein würdig, Träger der unsterblichen denkenden Seele zu sein. Von Aristoteles an bleibt dann das Herz der unbestrittene Hauptsitz des seelischen Lebens bis herab ins 16. und 17. Jahrhundert, wo zuerst unter dem Einflusse der neu erblühenden anatomischen Studien und in der Philosophie hauptsächlich durch Descartes die neue Lehre, daß die Seele im Gehirn sitze, zu allgemeinerer Geltung durchdrang.

3. Die Psyche und ihre Verwandlungen.

a. Hauchseele und Schattenseele.

Nach seinem Ursprung ist der Begriff der Psyche von dem der Körperseele von Grund aus verschieden, und wenn er auch mannigfache Verbindungen mit diesem eingehen und dadurch veränderte Gestaltungen annehmen kann, so tritt er ihm doch vor allem in seinen Anfängen, in denen seine unmittelbaren Motive noch ihre Wirksamkeit bewahrt haben, als ein völlig disparater gegenüber. Während die Körperseele nur dem lebenden Körper angehört oder, wo sie auf den toten bezogen wird, als eine bloße Nachwirkung der festen Assoziation zwischen dem Körper und seinen Lebensvorgängen erscheint, hat die Psyche umgekehrt ihre Quellen in zwei Vorstellungen, die unmittelbar die Auffassung der Seele als eines dem Körper gegenüberstehenden, von ihm verschiedenen Wesens in sich schließen. Diese zwei Hauptquellen des natürlichen Begriffs der Psyche, neben denen alle sonstigen Motive nur als ihre Variationen oder Übertragungen erscheinen, sind die Vorstellungen des Aufhörens aller Lebensfunktionen mit dem Entweichen des letzten Atemzugs im Moment des Todes, und die lebhaften Erinnerungs- und Phantasiebilder, die manchmal schon im wachen Zustand, vor allem aber im Traume, gesehen werden. Wir können diese beiden Formen der Seelenvorstellungen als die der Hauchseele und der Schattenseele einander gegenüberstellen. Beide haben in den für die Seele gebrauchten Wortbezeichnungen ihre bleibenden Spuren zurückgelassen, indem sich bald die eine, bald die andere, bald auch beide zugleich in der Sprache fixiert haben. So in dem griechischen ψυχή mit der ursprünglichen Bedeutung Hauch,

Atem neben εἴδωλον Bild und σκιά (σκιή) Schatten, im lateinischen *anima* (*animus*) neben *umbra*. In den indogermanischen und semitischen Sprachen ist wohl die Beziehung auf den Hauch oder Atem die vorherrschende. Auch das deutsche Geist gehört, wie man vermutet, in diese Reihe. Bei den Naturvölkern scheinen dagegen im allgemeinen Wortbezeichnungen, die Bild oder Schatten bedeuten, zu überwiegen [1]). Dies spricht dafür, daß namentlich auf einer primitiveren Stufe die dauernden Einflüsse der Traumbilder oder Visionen, welche die Psyche zu einem mehr oder weniger vollständigen Ebenbild des Leibes gestalten, den größeren Einfluß ausüben. Bei den Wörtern der ersten Reihe, bei denen die Seele mit Hauch, Wind, Atem in Beziehung steht, ist es übrigens bemerkenswert, daß, wie vornehmlich an unserem deutschen Geist, aber wohl auch an dem lateinischen *anima* zu bemerken ist, die Neigung besteht, nicht bloß die ursprüngliche Naturbedeutung beizubehalten, sondern selbst zu ihr zurückzukehren, nachdem sie infolge ihres Übergangs auf den Seelenbegriff zurückgetreten war [2]). Diese Erscheinung zeigt wohl, daß in diesem Fall die ursprüngliche Assoziation immer noch nachwirkt, und daß die sinnliche Urbedeutung vielleicht gerade durch diese Verbindung mit dem Seelenbegriff bis zu einem gewissen Grade lebendig bleibt, so daß sie, wenn sie zeitweise verdunkelt sein sollte, leicht wiedererweckt werden kann.

Ist auf solche Weise die Vorstellung der Hauchseele die beharrlichere, weil sie sich der fortschreitenden Vergeistigung des Seelenbegriffs leichter anpaßt, so ist dagegen die der Schattenseele die anschaulichere; und sie ist es daher hauptsächlich, die auf den Seelenmythus und seine Verbindungen mit andern Mythenkreisen, namentlich mit dem Naturmythus, den überwiegenden Einfluß ausübt. Dennoch läßt sich kaum mit Sicherheit behaupten, daß eine dieser Seelenvorstellungen an sich früher sei als die andere. Schon auf den primitivsten Stufen mythologischen Denkens begegnen wir beiden bald unvermittelt neben, bald in enger Verbindung miteinander, wenn auch unverkennbar zuerst den die Schattenseele

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung von E. B. Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 423 ff.

[2]) In bezug auf das deutsche Geist vgl. den Artikel von R. Hildebrand in Grimms Deutschem Wörterbuch, IV, 1, S. 2623 ff.

erregenden Motiven von Traum, Krankheit, Ekstase, später im Gegenteil den im Moment des Todes wirksamen Eindrücken, denen die Hauchseele ihren Ursprung verdankt, die größere Stärke zukommt. Dies hängt mit Änderungen in der Gemütsverfassung des Menschen zusammen, die mit dem fortschreitenden Wandel der Kultur eintreten. Auf der tiefsten Stufe führt das Leben für den Menschen mehr Furcht und Schrecken mit sich als der Tod. In Angstträumen, Visionen und den ihn unversehens ergreifenden Anfällen der Krankheit sieht er sich in der Gewalt dämonischer Wesen, die ihrer ganzen Natur nach Vervielfältigungen und Umgestaltungen der Schattenseele sind. Dagegen entzieht sich der Augenblick des Todes leicht der Beobachtung, und der Anblick der Leiche ist, wie der Totenwurm und andere, unten näher zu erörternde Vorstellungen zeigen, noch ganz von dem Eindruck der an den Körper gebundenen Seele beherrscht. Mit steigender Kultur ermäßigt sich dann allmählich die Furcht vor Träumen, Visionen und Krankheitsdämonen, während nun umsomehr das Sterben des Menschen mit den es umgebenden Erscheinungen Gegenstand ängstlicher Beobachtung wird. Diese Verhältnisse machen zugleich die Tatsache verständlich, daß, wie die anthropologische Erfahrung lehrt, zwar die Vorstellungen von der Schattenseele neben denen der Körper- und der Organseelen ungehindert fortbestehen können, daß aber doch die letzteren allmählich zurückweichen, während die Hauchseele mehr und mehr die Vorherrschaft gewinnt.

b. Die Psyche als Hauchseele.

In ihrer ursprünglichen, nicht durch Vermischungen mit andern Vorstellungen veränderten Gestalt tritt uns die Hauchseele in den Schilderungen entgegen, die von ihrem Scheiden aus dem Körper im Moment des Todes entworfen werden. Da wird sie als ein Wölkchen beschrieben, das im Augenblick des Todes dem Munde entströme. Noch nach dem heutigen Volksaberglauben soll man daher so rasch wie möglich ein Fenster öffnen, damit sie entweichen könne. Oder sie wird wohl auch als ein wehender Wind gedacht, der sich nur durch Geräusche verrate. In solcher Weise, als ein unsichtbares, aber gelegentlich hörbares Wesen bleibt sie nach einer zweiten Version dieser Vorstellungen, die sich ebenfalls noch im späteren Volks-

glauben findet, längere Zeit in der Nähe der Leiche, was offenbar an die nach dem Tode zurückbleibende Körperseele erinnert und vielleicht eine Art Übertragung dieser älteren Vorstellung auf die Hauchseele ist[1]. In allen diesen dem Ursprung des Begriffs naheliegenden Anschauungen erscheint die Hauchseele gestaltlos, luftförmig, flüchtig, nahe der Grenze der Sichtbarkeit. Hier ist sie offenbar das Produkt einer Assoziation des in ängstlicher Spannung erwarteten letzten Atemzugs mit dem in kälterer Umgebung wirklich in der Form eines Wölkchens sichtbar werdenden Atem. Dieses aus mannigfachen andern Eindrücken geläufige Wölkchen wird in den Hauch des Sterbenden hineingesehen, ein einfaches Beispiel der fortwährend in unsere Wahrnehmungen eingehenden Assimilationen, wie sie uns früher schon an zahlreichen Beispielen begegnet sind. Sie werden in diesem Fall zugleich durch die starken Gefühle gehoben, die in solchem Moment den Zuschauer beherrschen.

An diese einfachste mythologische Apperzeption schließen sich nun aber fast überall weitere Assoziationen an, so daß die Vorstellung der Hauchseele im ganzen nur selten noch in dem primären Stadium ihrer Bildung angetroffen wird; und diese weiteren Verbindungen drängen sich namentlich auch auf den niederen Stufen des Seelenmythus so sehr in den Vordergrund, daß sie von Anfang an der Seelenvorstellung einen zusammengesetzten Charakter verleihen. Manchmal scheint daher jene ursprüngliche Vorstellung erst in einer späteren Zeit wieder in den Vordergrund zu treten. Darauf weist namentlich die wichtige Rolle hin, die sie im Volksaberglauben der gegenwärtigen Kulturvölker spielt. Die weiteren Assoziationen bewegen sich aber in zwei verschiedenen Richtungen. Verbindet sich die Hauch- mit der Schattenvorstellung, so entsteht ein gemischter Seelenbegriff, der nun meist auf lange hinaus die gesamte Seelenmythologie beherrscht. Da er in den natürlichen Erinnerungs-

[1]) Beispiele aus dem Glauben verschiedener Völker vgl. bei Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 448 ff., aus dem Volksaberglauben bei Ad. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[2], S. 429 ff. Beispiele aus Ethnologie, Aberglaube und Legende sind von Bastian gesammelt, Der Mensch in der Geschichte, II, 1860, S. 322 ff. Übrigens sind bei diesen wie andern Schriftstellern solche Beispiele über den ursprünglichen Zustand der Hauchseele mit andern untermischt, die bereits ihren Metamorphosen angehören oder in das Gebiet der Schattenseele hinüberreichen.

assoziationen eine fortwährende Hilfe findet, so ist er tatsächlich noch gegenwärtig der vorwaltende. Auf der andern Seite erweckt die primäre Vorstellung des Hauchs neue Assoziationen mit rasch und leicht beweglichen, lebenden oder als lebend apperzipierten Objekten. Auf dem ersten dieser Wege entstehen die Geistervorstellungen, auf dem zweiten die Verkörperungen der Seele.

Beide sind wahrscheinlich gleich ursprünglich; und sie gehen vielfach, ohne sich zu stören, nebeneinander her. Die ersteren sind aber im allgemeinen die dauernderen, die in den höheren Mythologien und ihren philosophischen Umgestaltungen fortbestehen, nachdem die Mythen von der Inkorporierung der Seelen längst verschwunden sind oder nur in ihren mythologischen Umwandlungen und als Rudimente im Volksglauben fortleben. Zugleich ist die Geistervorstellung die vollkommenste Verschmelzung der Hauch- mit der Schattenseele. Welcher dieser Bestandteile in der Verbindung überwiegt, das hängt übrigens teils von äußeren Eindrücken, teils und vornehmlich von den psychischen Bedingungen ab, die dem einen oder andern der beiden Sinnesgebiete, die hier zusammenwirken, dem Gesicht oder Gehör, die erhöhte Spannung der Aufmerksamkeit zuwenden. Im Tageslicht wagt sich die Schattenseele nicht an die Umgebung der Leiche oder des Grabes heran. Nur im Wehen des Windes, im Rauschen der Blätter oder in mancherlei Geräuschen unbekannter Herkunft gibt sich ihre Gegenwart kund. Im Dunkel der Nacht dagegen wird jeder flüchtige Lichtschein in der Form einer gespenstischen menschlichen Gestalt und, wenn eine bestimmte Erinnerung lebendig ist, als das Bild einer individuellen Persönlichkeit, etwa als das eines jüngst Verstorbenen oder eines vor andern im Gedächtnis der Umgebung Fortlebenden, apperzipiert. Daneben macht sich dann aber die spezifische Affinität geltend, welche jedes dieser Sinnesgebiete zu den Gemütsbewegungen besitzt, die bei der Entstehung der Geistervorstellungen wirksam sind. Wie schon im gewöhnlichen Leben Furcht und bange Erwartung das Gehör für alle die kleinen objektiven oder subjektiv, im eigenen Ohr entstehenden Geräusche schärfen, die uns zu jeder Zeit umgeben, so bezieht die mythenbildende Phantasie unter dem Einfluß der eingelebten Seelenvorstellungen jeden leisen Schalleindruck auf ein Rauschen, Summen und Flüstern der Geister, und sie hört unter

der Wirkung der so erregten phantastischen Assimilationen in diese Geräusche die Laute hinein, die in Wirklichkeit nur zu einem kleinen Teil den Eindrücken selbst, zum größeren den reproduktiven Elementen entspringen, die mit den erregenden Gemütsbewegungen assoziiert sind. In dieser unter dem Vorwalten der Affekte der Furcht und des Schreckens stehenden, in ihren optischen Bestandteilen blassen und unbestimmten, aber stark von Halluzinationen und Illusionen des Gehörs durchsetzten Form sind diese Seelenvorstellungen schon auf den primitivsten Stufen der Kultur weit verbreitet. So überall da, wo die Anschauung vorwaltet, daß die Seele des Verstorbenen seine Hütte oder sein Grab umschwebe, oder daß überhaupt die Seelen an gewissen einsamen Orten in Schluchten oder im Walde sich nächtlich umhertreiben. Daher z. B. mannigfach verbreitet der Brauch vorkommt, gegen diese umgehenden Seelen mit Stöcken und Waffen zu kämpfen, um sie zu verjagen, oder die Hütte ganz zu verlassen, die der Verstorbene bewohnt hat, oder die andere Sitte, in dem Grab eine Öffnung zu lassen, damit die Seele einen Ausweg besitze, wenn sie ihre Wanderungen antreten will [1]). Anderseits hat sich diese Form der Geistervorstellungen auch in den Gespenstern des Volksglaubens erhalten, wo entweder der einzelne Geist durch Klopfen und andere Geräusche, ohne sichtbar zu sein, sein Dasein kundgibt, oder wo ganze Geisterscharen im Sturm durch die Lüfte sausen [2]). Freilich drängen sich dabei, wenn irgend die Bedingungen günstig sind, immer auch Gesichtsbilder hinzu. Das Gespenst wird zugleich als ein bleicher Schatten gesehen oder mit einzelnen Attributen, z. B. mit Ketten, deren Rasseln der Furchtsame in die schauererregenden Geräusche hineinhört.

Anders, wenn an Stelle dieser starken, aber vorübergehenden Affekte von Angst und Schrecken die dauernde Todesfurcht oder, wie in der homerischen Welt, die Scheu, im Genuß des Lebens an dessen Ende zu denken, die Vorstellungen beherrscht, die der Eindruck des Todes auslöst. In diesem Fall bleibt dem Gesichtssinn die ihm normalerweise zukommende Vorherrschaft in der Vorstellungswelt des Menschen. Nun gleicht daher die Seele vollkommen

---

[1]) Vgl. hierher gehörige Züge bei Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 195, V, 2, S. 140. Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 446.

[2]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [2], S. 17, 442.

einem Schatten, einem Traumbild, das vor der zugreifenden Hand zurückweicht, und sie ist sprach- und bewußtlos, so lange sie nicht etwa durch Blut, das ihr als Trank gereicht wird, zu kurzem Leben erwacht, wie dies, freilich in dichterischer Ausmalung, aber doch sichtlich ganz im Sinne der in der homerischen Welt gangbaren Vorstellungen Odysseus in seiner Hadesfahrt schildert (siehe oben S. 94). Damit ist aber auch bereits das Gebiet der Hauchseele völlig verlassen. Die Schatten des homerischen Hades sind Phantome, die nur noch nach dem Vorbild der Traumvorstellungen gebildet sind. Die Verbindung beider Arten der Psyche hat so bei Homer einem Übergang der einen in die andere Platz gemacht. Als letzter Hauch des Atems entweicht die Seele im Augenblick des Todes (Il. 16, 854 ff.). Indem sie aber zum Hades hinabfährt, verwandelt sie sich ganz in das Schattenbild, das auch bei Homer, wenn man von der poetischen Schilderung des Totenreichs absieht, noch durchaus wie eine Spiegelung der Traum- und Erinnerungsbilder erscheint.

c. Transfusion der Psyche. Der Hauchzauber.

An die Vorstellung, daß mit dem letzten Atemzug die Seele des Sterbenden den Körper verlasse, schließt sich als eine natürliche Fortbildung die weitere an, daß sie in einen andern Menschen, namentlich in ein Kind oder in einen Stammesgenossen, übergehen könne, so daß auf solche Weise die seelischen Kräfte des Geschiedenen den Nachkommen erhalten bleiben. Als unterstützende Assoziation mag hierbei die auch sonst verbreitete und wohl gelegentlich durch körperliche Ähnlichkeiten nahegelegte Vorstellung hinzukommen, daß überhaupt die Seelen der Vorfahren auf die Nachkommen übergehen. Daß im Augenblick des Todes ein Kind über den Mund des Sterbenden gehalten wird, oder daß ein Angehöriger der Familie sich über ihn beugt, um seinen Atem aufzufangen, ist daher ein mehrfach beobachteter Brauch. Da der günstige Moment zu solchem Seelenfang natürlich leicht verpaßt werden kann, so haben sich da und dort auch vermittelnde Zwischenglieder eingeschoben: so wenn bei den Takhalis im Westen Nordamerikas der Medizinmann seine Hände zuerst über die Brust des Toten, dann über den Kopf des nächsten Anverwandten ausbreitet und durch sie hindurchbläst, um so im eigenen Atem die Seele zu übertragen,

oder wenn die Algonkinindianer ihre Kinder an begangenen Wegen begraben, damit ihre Seelen in vorübergehende Mütter übergehen[1]). Daß dem reich ausgebildeten Seelenkult der Römer ähnliche Züge nicht gefehlt haben, zeigt die Totenklage der Schwester um die durch Selbstmord endende Dido, in der jene die Wunde vom Blut reinigen und, wenn noch ein letzter Atem der Sterbenden umherirren sollte, diesen im eigenen Munde aufsammeln will (Vergil, Aeneis IV, 684 ff.). In der Sorge um die Entfernung des Blutes aus der Wunde klingt hier zugleich die Vorstellung der im Blute lebenden Seele an, da es in Totenkulten wie Volksüberlieferungen als eine Pflicht gegen den Sterbenden gilt, der Befreiung seiner Seele aus dem Körper in jeder Weise zu Hilfe zu kommen. Wenn dann aber weiterhin Iris auf Geheiß der Juno vom Olympus herniedersteigt, die Seele vollends vom Körper zu lösen, indem sie der Sterbenden das Haar abschneidet und es zu den unterirdischen Göttern bringt, so wird darin schließlich auch noch die alte Vorstellung lebendig, nach der das Haupthaar der Sitz der seelischen Kraft ist (ebend. 700 ff.). Man darf wohl vermuten, daß der Dichter alle diese Züge dem Volksglauben seiner Zeit entnommen habe.

Wenn übrigens im ganzen jene Bräuche, die mit dem unmittelbaren Übergang der Seele des Sterbenden in einen Lebenden zusammenhängen, trotz der an sich naheliegenden Assoziation, der sie entspringen, in dem Seelenkult der Völker einen verhältnismäßig spärlichen Raum einnehmen, so hat dies wohl seinen Grund in einer andern Vorstellungsreihe, die von der Furcht vor den Geistern der Abgeschiedenen ausgeht, und die naturgemäß zu Handlungen völlig entgegengesetzter Art antreibt. So scheiden sich, übereinstimmend mit allverbreiteten Sitten, noch im heutigen Volksglauben die dem Augenblick des Todes unmittelbar vorausgehenden und ihm folgenden Handlungen der Überlebenden in zwei scheinbar in paradoxem Widerspruch stehende und doch offenbar von dem gleichen Motiv der Furcht eingegebene Maßregeln. Die eine geht darauf aus, der Seele die Entfernung aus dem Hause und aus dem Umkreis der Lebenden möglichst zu erleichtern, die andere sucht sie durch

[1]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 195. V, 2, S. 151. Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 42, II, S. 31.

Schließung von Mund und Auge, Einfangen in einen neben den Sterbenden gestellten Korb und andere ähnliche Manipulationen möglichst unschädlich zu machen[1]. Wenn bei den Markesasinsulanern die nächsten Verwandten dem Sterbenden Mund und Nase zuhielten, so gehört das offenbar zu den Vorkehrungen letzterer Art; und wenn sie vorgaben, ihn dadurch länger am Leben erhalten zu wollen[2], so trägt diese Motivierung alle Kennzeichen einer späteren Umdeutung oder vielleicht auch einer absichtlichen Verheimlichung der wahren Motive an sich, wie sie so leicht entsteht, wo man sich dieser zu schämen anfängt. Der wirkliche Bedeutungswandel dieser Sitten ist dagegen aller Wahrscheinlichkeit nach der gewesen, daß zunächst der Seele der Ausgang aus dem Körper infolge des gleichen Motivs verlegt wurde, nach dem man ihr in andern Fällen die Entfernung vom Lebenden zu erleichtern, wenn nicht gar sie gewaltsam aus dessen Nähe zu vertreiben suchte. Beide einander gegenüberstehende und doch demselben Motiv entsprungene Bräuche stehen so mit den zwei dauerndsten Sitten der Totenbestattung in nächster Affinität: der Verschluß der Seele im Körper mit dem Begraben der Leiche, das auf einer frühen Stufe hie und da noch deutlich mit der Absicht geübt wird, der Seele das Wiederkommen aus dem Grabe unmöglich zu machen; die Vertreibung der Seele mit der Verbrennung der Leiche, bei der man der im Körper und seinen Organen gebliebenen Seelenteile ledig zu werden hofft[3]. Nachdem, wahrscheinlich unter dem Einfluß der im Traum erscheinenden Schattenseele, unter diesen Motiven die auf die Vertreibung der Seele gerichteten die Vorhand gewonnen hatten, wurde nun allmählich der Verschluß von Mund und Auge zu einem Hilfsmittel, um der Seele selbst, die sich vom Körper getrennt hatte, Ruhe zu schaffen. Denn, indem der offene Mund wie das geöffnete

[1] Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², S. 428 ff. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, S. 171 ff. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 25 ff.

[2] Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 397.

[3] Über die Maßregeln der Papuas auf Neu-Guinea gegen die Wiederkehr der Seele aus dem Grabe durch Umschnüren und Festbinden des Toten vgl. z. B. Schellong, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 21, 1889, S. 23. Über ähnliche Bräuche bei den Australiern Howitt, The native Tribes, p. 453. Über gewaltsame Vertreibung der Seelen durch Schlagen der Luft, der Wände der Hütte usw. vgl. oben S. 130.

Auge die Erinnerung an die in beiden nach außen dringende Seele erweckten, knüpfte sich daran naturgemäß die rückwärts gerichtete Assoziation, daß jene, so lange ihr diese Pforten offen stünden, keine Ruhe außerhalb finde, sondern nach ihrem Körper zurückstrebe. Das ist die im griechischen, römischen und germanischen Altertum herrschende Anschauung. Auf einer dritten Stufe endlich bleibt als der letzte Rest aller jener bannenden Bräuche die Sitte, dem Toten Mund und Auge zu schließen, bloß noch deshalb bestehen, damit jener den Eindruck des Schlafenden erwecke, ein Eindruck, an den sich auch für uns der des Friedens knüpft, der in diesem Fall zur Vorstellung des ewigen Friedens wird. In dem leblosen und gleichwohl gegen die Außenwelt offenen Angesicht eines Toten wirkt dagegen noch für uns das Grauen nach, das in der Phantasie des primitiven Menschen das Bild der um ihre einstige Hülle irrenden Seele wachrief. Indem bei allen diesen Wandlungen die Furcht vor dem Toten und, durch eine unmittelbar sich anschließende Übertragung, die Furcht vor seiner zum Dämon gewordenen Seele das Hauptmotiv bildet, ist es aber begreiflich, daß jene Vorstellungen von einem direkten Übergang der Hauchseele im Augenblick des Todes aus dem Munde des Sterbenden in einen Lebenden und noch mehr die Handlungen, die auf die Förderung eines solchen Übergangs gerichtet sind, zurücktreten. Wo neben den allverbreiteten Formen der Abwehr dennoch solche Sitten erscheinen, da durchbrechen offenbar zunächst die Motive des Wunsches nach der Aneignung der seelischen Kräfte des Verstorbenen, dann, wie in der Sitte der Römer, zugleich die der Pietät die ihnen entgegenstehenden Gefühle der Furcht. Wo aber, wie dies die Regel ist, diese Furchtmotive überwiegen, da können allerdings auch sie sich mit der Vorstellung eines Übergangs der entwichenen Seele auf Lebende verbinden. Doch dieser Übergang nimmt dann eine schreckhafte Form an. Die entwichene Seele wird zum Krankheitsdämon oder zum bösen, unheilbringenden Geist, der einen Lebenden in Besitz nimmt. Hier mündet daher diese Vorstellung, indem sich ihr zugleich noch weitere, später zu erörternde Motive assimilieren, in den Dämonenglauben ein, bei dem wir näher auf sie zurückkommen werden. (Vgl. unten Kap. 3.)

Ungehemmter kann sich nun das Bild einer Transfusion der Hauchseele in der Form einer Übertragung zwischen Leben-

den entwickeln. Hier bildet diese eine Parallele zur Zeremonie der Mischung des Blutes bei der Schließung des Blutbündnisses, und sie kann sich unmittelbar mit der Mischung des Speichels verbinden, der, wie oben bemerkt, zugleich als der Träger des Atems angesehen wird. Das natürliche Erzeugnis dieser Vorstellungen ist die dauerndste Liebesbezeigung: der Kuß. Wie alle sogenannten Symbole, so hat auch er ursprünglich eine höchst reale Bedeutung. Die Menschen, die sich küssen, tauschen Teile ihrer Seelen miteinander. Sie schließen einen Bund, der durchaus dem Blutbündnisse entspricht, der dieses infolge der Vorherrschaft, welche die Hauchseele gewinnt, und der Leichtigkeit, mit der sich der Austausch vollzieht, zunächst wohl kaum an Verbreitung, um so mehr aber an Dauer übertrifft. Auf einem altmexikanischen Bild, das allem Anscheine nach den Akt einer Göttervermählung darstellt, halten sich eine männliche und eine weibliche Gestalt bei den Handgelenken umfaßt, indes der Hauch ihres Atems, durch eine rote wurstartige Masse versinnlicht, zwischen ihnen von Mund zu Mund sich erstreckt (Fig. 54). Daß es sich hier um eine Darstellung des Kusses als einer Seelenmischung handelt, ist unverkennbar. Wenn in diesem Fall nicht Mund und Mund sich berühren, so geschieht das wohl nur, um den Austausch des Atems, der möglicherweise zugleich als ein Teil des Zeugungsvorgangs gedacht wird, um so deutlicher zu machen. Die rote Farbe des Atems darf man aber vielleicht als eine Assoziation mit der Blutseele deuten, die durch die enge Beziehung zwischen dem Blutbündnis nahegelegt wird[1]).

Fig. 54. Ein mexikanisches Götterpaar im Austausch der Hauchseele, nach Preuß (Codex Borgia).

[1]) Preuß (Globus, Bd. 86, S. 359 ff.), dem ich diese Abbildung entnehme, bemerkt dazu im Sinne seiner »präanimistischen« Theorie, es handle sich hier nicht im geringsten um eine Seelenvorstellung, sondern lediglich um die belebende Kraft des Atems, aus dem der Glaube an dessen Zauberwirkung hervorgegangen sei. Aber

Wie Mund und Nase die beiden Wege sind, durch die der Hauch des Atems nach außen dringt, so wechselt übrigens mit der Sitte des Mundkusses zugleich die des sogenannten »Nasengrußes«, der nach Ursprung und Bedeutung offenbar jenem verwandt ist, wogegen er mit den Formen des Grußes, wie Entblößung des Hauptes, Darreichung der Hand usw., gar nichts zu tun hat. Besser würde man ihn daher wohl den Nasenkuß nennen. Schon in ihrer Verbreitung korrespondieren beide Kußformen. Denn wo die eine Form der Liebesbezeigung herrscht, da fehlt im allgemeinen die andere. Auch in den Beschreibungen, die von dem Nasenkuß mitgeteilt werden, stellt sich dieser durchaus als eine Nebenform des Kusses dar. In der Regel ist er mit einer Umarmung verbunden, die bei dem eigentlichen Gruße ganz zu fehlen pflegt. Bei dieser Umarmung werden dann die Nasen aneinander gedrückt oder gerieben, wobei ohne Zweifel Atem und Sekrete, ganz wie beim eigentlichen Kusse, sich mischen[1]). Dazu kommt, daß der Nasenkuß, wahrscheinlich weil er sich nur bei Rassen findet, die in der Kultur weiter zurückstehen, dem allgemeinen Ausgangspunkt des Kusses, wo dieser ein wechselseitiger, von beiden Beteiligten in gleicher Form geübter Akt ist, näher geblieben ist als der Mundkuß, der sich zwar ebenfalls in seiner ursprünglichen Form, als Liebesbezeigung in der Form des wechselseitigen Mundkusses erhalten hat, daneben aber in dem Kuß der Freundschaft und seinen verschiedenen Neben- und Unterarten, dem Kuß der Zuneigung, des Wohlwollens, der Huldigung und in den diesem Bedeutungswandel folgenden äußeren Formen des Wangen-, des Stirn-, des Hand- oder, im äußersten Grade der Demütigung, des Fußkusses, mannigfache Sprossen getrieben hat, die sich von der einstigen Bedeutung zum Teil weit entfernt haben. Dem gegen-

---

die Vorstellung, daß diese belebende Kraft die Seele sei, reicht bekanntlich noch in die platonische und aristotelische Philosophie hinein, und es liegt nicht der geringste Grund vor, anzunehmen, daß diese der alten Heilkunde und Philosophie gemeinsame Gleichsetzung von Seele, Lebenskraft und Atem in dem Volksglauben, aus dem diese frühen wissenschaftlichen Anschauungen hervorgewachsen sind, nicht existiert hätte. Zudem wird der Zusammenhang des Kusses mit dem »Nasengruß« und beider mit der Blutmischung bei der Blutbrüderschaft völlig zerstört und in eine ziemlich zufällige Koexistenz unerklärlicher Zauberhandlungen verwandelt, wenn man sie alle aus dieser natürlichen Verbindung mit den Seelenvorstellungen loslöst.

[1]) R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, II, S. 223 ff.

über hat der Nasenkuß in den zwei Hauptverbreitungsgebieten, in denen wir ihn antreffen, nämlich bei den arktischen Völkern, wie den Lappen und Eskimos, und bei vielen hinterindischen und ozeanischen Stämmen, durchaus den gleichen Charakter des Wechselkusses und der Liebesbezeigung bewahrt. Darum hat er aber auch viel weniger in das Gebiet des Grußes übergegriffen, als der eigentliche Mundkuß, bei dem alle jene Metamorphosen zugleich Abwandlungen in der Richtung des Grußes bedeuten. Die Analogie mit dem wechselseitigen Beriechen der Hunde, an die man zuweilen gedacht hat, ist deshalb sicherlich nicht zutreffend. Natürlich ist ja die Geruchsempfindung ebensogut ein Bestandteil des Nasen- wie die Geschmacksempfindung eine solche des Mundkusses[1]). Aber nirgends sind es Fremde, die etwa auf diese Weise ihre Herkunft zu erkunden suchen, sondern der sogenannte Nasengruß wird, ganz wie der Mundkuß, nur zwischen solchen getauscht, die entweder als Stammes- und Familiengenossen einander nahestehen, oder die auf diese Weise einen engeren Bund miteinander schließen wollen. Gerade im letzteren Fall tritt diese Sitte durch die Begleiterscheinungen, mit denen sie sich verbindet, wiederum in enge Beziehung zum Austausch des Blutes bei der Zeremonie der Blutsbrüderschaft. So wird in einigen Gegenden Australiens der Bruderbund geschlossen, indem die Freunde ihre Namen nennen, während sie gleichzeitig die Nasen aneinander reiben; und an Stelle der ersteren Sitte kann dann auch der Tausch der Namen treten — alles Formen, die der gleichen Vorstellung der seelischen Vereinigung Ausdruck geben[2]).

Ist hiernach der Übergang in eine Grußform ein vorzugsweise dem Mundkuß und jedenfalls in viel geringerem Umfang dem sogenannten Nasengruß zukommender Bedeutungswandel, so gibt es dagegen eine zweite Metamorphose, an der sichtlich beide in gleicher Weise teilnehmen, die aber freilich nicht bloß der mutmaßlichen Urbedeutung des Kusses, sondern auch schon den Vorstellungen, mit denen diese zusammenhängt, so nahe steht, daß man annehmen

---

[1]) Mundartliche Ausdrücke für küssen sind daher zuweilen in der Tat mit schmecken identisch: so niederländ. smakken mundartlich für küssen (Siebs, Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, 1903, Heft X, S. 11). Auch das lateinische *suavium* für Kuß weist wohl auf den Geschmackssinn hin.

[2]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 749.

darf, es handle sich hier um die gleichzeitige Entwicklung zweier Handlungen aus einer und derselben Wurzel, bei der nur, wie so häufig, die beiden Zweige dieser Entwicklung sich eng verflochten und dadurch einander wechselseitig in ihrem Wachstum beeinflußt haben. Es ist die Vorstellung, daß an den Hauch des Atems irgendwelche zauberhafte, je nach Umständen bald nützliche bald schädliche Wirkungen geknüpft seien. Nun kann dieser Hauch sowohl dem Mund wie der Nase oder beiden gleichzeitig entströmen. Die Vorstellung des Hauchzaubers verteilt sich daher ziemlich gleichmäßig über beide Organe. Nur steht infolge der natürlichen Entstehungsweisen dieser Bewegungen der Mundhauch in der Form des Anblasens in allen den Fällen im Vordergrund, wo es sich um die willkürliche Ausübung dieses Zaubers handelt, während die exspiratorische Bewegung des Niesens die Vorhand hat, wo sich der Zauber ohne Wissen und Wollen des Beteiligten vollzieht. Auch in dieser Beziehung entspricht die Ausübung zauberischer Kräfte durch den ausgestoßenen Atem dem Verhältnis, in welchem die beiden Wege dieser Wirkung, Mund und Nase, als die allgemeinen Wege für den Ein- und Ausgang der Seele selbst zueinander stehen. Durch den Mund haucht der Mensch beim Tode seinen Geist aus, aber durch die Nase hat Gott diesen nach dem mosaischen Schöpfungsmythus ihm eingeblasen (1. Mos. 2, 7); und in dem letzteren Akt vereinigen sich offenbar wieder beide Vorstellungen: aus dem Munde Gottes strömt der Geist durch die Nase in den Körper des Menschen. So steht denn auch unter den Formen des Hauchzaubers das Anblasen an erster Stelle. Es steht zugleich dem Mundkuß am nächsten. Wie aber dieser ursprünglich in dem Austausch der Seelen eine Art von wechselseitiger Bezauberung einschließt, so ist das Anblasen nach seiner Urbedeutung wohl als ein Ausströmen der einzelnen Seele gegen den zu bezaubernden Gegenstand zu denken. Auf primitiven Stufen will der Blasende seine eigene seelische Kraft gegen eine drohende Gefahr, gegen einen herankommenden Feind oder gegen einen Krankheitsdämon, der ihm naht, oder der sich eines andern bemächtigt hat, einsetzen. Wie dem Kusse die Vorstellung des Seelenaustausches verloren gegangen ist, so und wahrscheinlich noch früher hat aber der Hauchzauber, darin so vielen andern, zu sinnlosen Formen gewordenen Zauberriten nachfolgend, seine Urbedeutung

gänzlich eingebüßt, oder diese klingt höchstens noch in ähnlicher Weise dunkel in ihm an, wie etwa beim Liebeskusse die Seelenmischung noch in den begleitenden Gefühlen nachwirkt. Wie schon beim Kusse und bei noch andern Erscheinungen, die mit der Hauchseele zusammenhängen, die Wirkung des Atems eng an die des Speichels gebunden zu sein pflegt, so berührt sich auch das Anblasen sehr nahe mit dem oben bereits besprochenen Anspeien. Wo der Hauchzauber noch in seiner ersten Blüte steht, da sind sie wahrscheinlich immer miteinander verbunden. Als solche Mittel teils gegen drohende Gefahr teils zur Hervorrufung magischer Wirkungen kommen diese Erscheinungen wahrscheinlich in viel weiterer Ausdehnung vor, als sie ausdrücklich aufgezeichnet werden, da sich hier zwischen der als natürliche Ausdrucksbewegung erscheinenden Reaktion und dem rituell geübten Brauch kaum eine Grenze ziehen läßt. In das Gebiet des letzteren fällt es aber jedenfalls, wenn heftiges Pusten und Speien begleitet von lautem Geschrei als Regenzauber an den verschiedensten Orten der Erde wiederkehrt, und wenn sich das Anblasen als Mittel zur Vertreibung von Krankheiten oder, wie man es wohl seinem Ursprunge nach ansehen darf, zur Vertreibung von Krankheitsdämonen überall vorfindet[1]). Wie als Zaubermittel gegen Krankheiten, so tritt es dann in dem regelmäßigen Wechselspiel dieser Vorstellungen als ein solches zur Erzeugung von Krankheiten auf. Besonders als Heilmittel gehört aber das Anblasen des Kranken oder der kranken Stelle zu den dauerndsten Resten, welche die Vorstellung der Hauchseele zurückgelassen hat: es bildet ein ständiges Inventar der Volksmedizin von den Manipulationen des Schamanen und Medizinmanns der Naturvölker an bis zu den sogenannten sympathetischen Hausmitteln der Kulturvölker[2]). Auch hier ist dann, wie in allen ähnlichen Fällen, der ursprüngliche Zusammenhang mit der Vorstellung der Hauchseele verdunkelt worden und schließlich namentlich im modernen Aberglauben durch die gewöhn-

---

[1]) Howitt, The native Tribes of South-East-Australia, 1904, p. 398. Preuß, Globus, Bd. 86, S. 376. Vgl. oben S. 99 f.

[2]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², S. 171 u. a. Bartels, Medizin der Naturvölker, S. 127. Das krankheiterzeugende Anblasen wird den Hexen oder auch gewissen Tieren, ursprünglich also wohl den in solchen Tieren verkörpert gedachten Dämonen zugeschrieben. Vgl. Wuttke a. a. O. S. 119, 268.

lichen Vorgänge des assimilativen Bedeutungswandels in die Vorstellung übergegangen, daß der Hauch durch seine natürlichen Eigenschaften das Krankheitsgift forttrage oder einen sonst wohltätigen Einfluß auf einen kranken Teil ausübe [1]).

In ein eigentümliches Verhältnis tritt nun schließlich bei diesen Vorstellungen der durch die Nase gewaltsam austretende Hauch beim Akt des Niesens zu dem willkürlichen als magische Zeremonie oder als Heilmittel angewandten Anblasen. Während dies letztere in den guten oder schlimmen Wirkungen, die es ausüben soll, immer auf den Blasenden selbst, dessen natürliche oder dämonische Macht zurückgeführt wird, denkt man sich das Niesen regelmäßig als einen Vorgang, bei dem sich ein dem Niesenden fremder Dämon aus dessen Körper entferne. Dabei kann übrigens auch dieser als ein guter oder böser Dämon gedacht werden, ein Gegensatz, der sich in den von der Umgebung oder von dem Niesenden ausgesprochenen Wünschen oder Gebetsworten ausspricht. In der Sache macht es hier offenbar keinen wesentlichen Unterschied, ob, wie bei den Zulus, der Niesende sich segnet, weil der schützende Geist eines Ahnen von ihm Besitz genommen habe, oder ob, wie bei den Negern von Alt-Calabar, die Umstehenden abwehrende Bewegungen machen, als wollten sie den bösen Geist, der den Niesenden verlassen hat, vertreiben [2]). Noch im heutigen Volksglauben und in seinen das Niesen begleitenden Wunschformeln gehen beide Vorstellungen, oft ohne deutliche Sonderung, nebeneinander her [3]). Das ihnen Gemeinsame und sie zugleich vom Zauber des Anhauchens Unterscheidende bleibt aber, daß es die Entfernung eines fremden Geistes ist, die man an den Akt des Niesens gebunden denkt. Der naheliegende psychologische Grund dieses Unterschieds liegt offenbar in der Willkür des Blasens gegenüber dem unwillkürlich eintretenden Reflex des Niesens. Der den Hauch des Mundes beherrschende Wille macht den Hauch des Blasenden zu einem Teil dieses Willens, also der eigenen Seele, wogegen der von dem Niesenden wider Willen ausgestoßene Hauch als etwas ihm Fremdes, also, infolge

---

[1]) Vgl. die analogen Fälle des assimilativen Bedeutungswandels bei der Sprache Bd. 2², S. 517 ff.

[2]) Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 98 ff.

[3]) Wuttke, a. a. O. S. 194, 205 u. a.

derselben Assoziation von Hauch und Seele, als ein Geist erscheint, der von ihm Besitz genommen hat.

d. Hauchzauber und Zahnverstümmelung.

Inwiefern mit diesen Vorstellungen von der Zauberkraft des Hauchs und der in dem Atem nach außen dringenden Seele auch die weit über die Erde verbreiteten und an vielen Orten unabhängig entstandenen Zahnverstümmelungen in Beziehung stehen, läßt sich, da der Ursprung dieser Sitten durchgängig in Vergessenheit geraten ist, nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Denn das Seelenmotiv tritt hier, wo immer es auch anfänglich bestimmend gewesen sein mag, in Konkurrenz mit andern Beweggründen, von denen nicht mehr auszumachen ist, ob sie sich, ähnlich wie in vielen andern Fällen, z. B. bei der Tätowierung, erst aus jenem entwickelt haben, oder ob sie selbst ursprünglich sind [1]. So macht die Zahnfeilung bei den Eskimos durchaus den Eindruck einer Schutzmaßregel, welche die durch den Gebrauch der Zähne zum Ausziehen von Nägeln und zu ähnlichen Zwecken entstandenen Kanten beseitigen soll. Bei zahlreichen Stämmen Afrikas, Ozeaniens und Amerikas dient ferner das symmetrische Abschleifen der Zähne, ebenso wie das auch bei manchen Kulturvölkern, z. B. den Ägyptern und noch in neuerer Zeit den Japanern, übliche Färben der Zähne, mit dem nicht selten jene künstlichen Deformationen verbunden sind, zunächst offenbar dem Schmuckbedürfnis. Dabei bleibt es freilich möglich, daß sich dieses kosmetische Motiv aus einem andern entwickelt hat; aber wo es ohne jede Begleitung zeremonieller Bräuche seine Befriedigung sucht, da könnte es immerhin das primäre gewesen sein. Denn so wahrscheinlich es ist, daß der erste Ursprung des Körperschmucks überhaupt auf mythologische Wurzeln zurückgeht, so hat dies doch keineswegs für jede einzelne Form dieses Schmucks Geltung, sondern das einmal erwachte kosmetische Motiv kann leicht von einem Körperteil auf einen andern übergreifen, an dem es nun infolgedessen als ein primäres erscheint. So bleiben als

[1] Das ethnologische Material für diese Sitte findet sich zusammengestellt bei H. von Jhering, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 14, 1882, S. 213 ff. und R. Lasch, Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 31, 1901, S. 13 ff.

Verstümmelungen, an die, wie man mit Wahrscheinlichkeit annehmen darf, ursprünglich Seelen- und Zaubervorstellungen geknüpft waren, schließlich nur diejenigen übrig, bei denen einzelne Zähne ganz oder zum größten Teil beseitigt werden, und wo dieser Akt außerdem unter Begleitung zeremonieller Riten und bei bestimmten feierlichen Anlässen geschieht. Es gibt hauptsächlich zwei solche Anlässe: die Männerweihe, bei welcher die Knaben in die Gemeinschaft der Erwachsenen aufgenommen werden und dadurch das Recht gewinnen, mit den Männern zu Kampf und Jagd auszuziehen, und die Trauerfeier um einen Verstorbenen, bei der an manchen Orten neben Haaren und Nägeln auch Zähne dargebracht werden. Dafür, daß es sich in diesen Fällen um relativ ursprüngliche Sitten handelt, spricht schon der Umstand, daß sich diese rituelle Art des Zahnopfers hauptsächlich bei den primitiven Stämmen Australiens und Melanesiens vorfindet[1]). Verhältnismäßig seltener kommt die Sitte als eine der Verheiratung vorausgehende Zeremonie vor, der sich dann beide Ehegatten oder auch nur die Frauen unterwerfen. Der Umstand, daß hier der Brauch zuweilen nur noch als eine Prozedur zurückgeblieben ist, der sich die Kinderlose unterziehen muß, spricht dafür, daß es sich dabei ursprünglich um einen ähnlichen Zusammenhang mit dem Austausch der Hauchseelen gehandelt hat, wie er dem Kuß zugrunde liegt[2]). In anderer Weise könnte das Ausschlagen der Zähne bei der Mannbarkeitszeremonie, das umgekehrt auf die jungen Männer beschränkt zu sein pflegt, auf einen Hauchzauber bezogen werden. Von den Eingeborenen selbst pflegt es gegenwärtig nur noch als eine Probe der Standhaftigkeit betrachtet zu werden. Doch ist diese Auffassung wohl ein Produkt des Bedeutungswandels, der auch diese Sitten der Zahnverstümmelung ihrem Ursprung entfremdet hat. Dagegen würde es ganz im Sinne der gewöhnlichen Gesetze solcher Vorstellungsverschiebungen sein, wenn jene neue Vorstellung auf eine ältere zurückginge, wo man in dem Ausbrechen der Zähne noch ein direktes Mittel zur Erhöhung der Kraft des Kriegers und Jägers durch den aus dem Munde ausströmenden Hauchzauber sah. Damit würde sich

[1]) Über hierhergehörige australische Zeremonien vgl. Howitt, The native Tribes of South-East-Australia, p. 560 ff.

[2]) Preuß, Globus, Bd. 86, 1904, S. 363. Vgl. oben Fig. 54, S. 135.

wohl auch die in Australien übliche Form dieses Ritus deuten lassen, wobei der Medizinmann seine eigenen unteren Schneidezähne gegen den oberen des einzuweihenden Knaben anpreßt, um den Zahn zu lockern und dann vollends mit Hilfe eines Meißels herauszuschlagen. Diese Operation, deren mechanischer Erfolg sich offenbar direkter und sicherer durch den Meißel oder Finger erreichen ließe, dürfte ihre Bedeutung wesentlich dadurch gewinnen, daß der Medizinmann dabei durch Einblasen seines Atems etwas von seiner eigenen Zauberkraft dem Jüngling mitteilt [1]).

Anders verhält es sich mit dem Ausbrechen der Zähne zum Zeichen der Trauer und als Totenopfer. Diese Sitte reiht sich den sonstigen die Trauerzeremonien begleitenden Selbstverstümmelungen, wie dem Abschneiden der Finger, der Selbstverwundung so unmittelbar an, daß sie zunächst mit diesen verwandten Erscheinungen durch die heftige Schmerzerregung, die sie verursacht, als eine jener natürlichen Reaktionen auf widerfahrenes Leid erscheint, die in einem ermäßigten Grade selbst auf höheren Kulturstufen nicht ganz verschwinden. Doch schließt das natürlich nicht aus, daß ursprünglich noch andere Motive mitbeteiligt waren. Solche scheinen sich in der Tat darin zu verraten, daß das Hingeben der Zähne an die Verstorbenen dem Abschneiden der Haare und Nägel und der Finger im Sinne einer Opfergabe sich anschließt [2]). Als eine Art Umkehrung dieses Brauchs würde dann die Verwendung der Zähne wie der Finger und der Haarlocken zu Amuletten oder sonstigen Zaubermitteln anzusehen sein [3]). Alle diese Erscheinungen weisen aber auf die gleiche Vorstellung hin, die uns in der Rolle, die das Haar im Seelenglauben der Völker spielt, begegnet ist (S. 101 f.). Auch die Zähne reihen sich ja jenen Teilen des Körpers an, die sich durch ihr Wachstum und durch ihre Funktion vor andern äußeren Körperteilen zu Seelenträgern eignen. In dem Zahn, den sich der Trauernde ausschlägt, und den er dem Toten in das Grab mitgibt, läßt er, ebenso wie in dem Haar, mit dem er ihn bedeckt, einen Teil der eigenen Seele mit ihm gehen, und in den Zähnen des Toten, die er als Amulettkette um den Hals

---

[1]) Howitt, a. a. O. p. 541.

[2]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 196; VI, S. 403 ff.

[3]) J. G. Bourke, The Medicine-men of the Apache, Ethnol. Report, Washington IX, 1892, p. 484 ff.

trägt oder im Hause verwahrt, bleibt wiederum jener als schützender Geist zurück. Auch hier ist freilich diese Vorstellung früh verblaßt und hat sich schließlich durch einen eingreifenden Bedeutungswandel ihrem Ursprung entfremdet. Zuerst ist das Zahnausbrechen, ähnlich dem Ausraufen der Haare, ein bloß subjektiver Ausdruck der Trauer geworden, um dann, als die wildere dieser beiden Ausdrucksformen, früher zu verschwinden. Das Zahnamulett aber hat in dem Wandel der Gefühle und Vorstellungen, die sich an dasselbe knüpften, an dem allgemeinen Übergang der Amulette in Zaubermittel, die bloß noch dem Herkommen, also der assoziativen Gewöhnung ihre Erhaltung verdanken, teilgenommen; und aus diesem Stadium ist es endlich beim Schwinden der Zaubervorstellungen in ein bloßes Schmuckmittel übergegangen (vgl. unten II, 4). Ob im Anfang dieser, unserer direkten Nachweisung längst entschwundenen Entwicklung der Zahn auch noch durch seine Beziehung zu dem zwischen den Zahnreihen hindurchdringenden Atem eine Rolle gespielt haben mag, erscheint jedoch zweifelhaft. Auch würde dies höchstens eine Nebenrolle gewesen sein.

So bleiben nur zwei Bräuche übrig, in denen die Vorstellung, durch die Entfernung der Vorder- oder Eckzähne das Ausströmen der Seele als Zauberhauch zu fördern, wahrscheinlich den Ausgangspunkt gebildet hat: das Ausbrechen oder Abfeilen bei beiden Geschlechtern vor der Eheschließung oder beim Weibe bei dem Eintritt der Mannbarkeit; und die gewaltsame und zeremonielle Beseitigung bei der Männerweihe der Jünglinge. In den übrigen Fällen hängt die Sitte mit andern Seiten des Seelenglaubens zusammen: so besonders bei den Trauerbräuchen. Dagegen ist es unwahrscheinlich, daß sie, außer etwa in Fällen äußerer Übertragung, jemals von Anfang an bloß dem Schmuckbedürfnisse gedient habe. Wohl aber ist sie fast durchweg, darin den andern Formen des direkten Körperschmucks folgend, in eine kosmetische Bedeutung übergegangen und hat dann als solche wieder manche Wandlungen durchgemacht: so in der Substitution der Färbung für die Feilung, in der Herstellung symmetrischer Regelmäßigkeiten und dgl. Nur bei der Männerweihe hat sich, dem abweichenden Ursprung entsprechend, auch die Bedeutung nach einer andern Richtung entwickelt: der Hauchzauber ist hier zu einer Mut- und Schmerzprobe

geworden, die jedoch ihre magische Herkunft noch immer in kultischen Riten verrät, die hier unverstanden in die späteren Bräuche hereinragen [1]).

e. Inkorporierungen der Psyche. Seelenwurm und Schlange.

An die Transfusion der Hauchseele, ihren Übergang von Mensch zu Mensch im Augenblick des Todes oder während des Lebens schließt sich unmittelbar eine weitere mythologisch bedeutsame Vorstellung an: die ihres Übergangs in ein anderes lebendes Wesen, namentlich in bestimmte, durch ihre Eigenschaften und die Verhältnisse ihres Auftretens dazu prädisponierte Tiere. Wir wollen die hierher gehörigen Vorgänge als Inkorporierungen der Seele bezeichnen. Während die früher erörterten Transformationen, die den Geister- und Gespenstervorstellungen der Natur- und Kulturvölker oder der mythologischen Ausgestaltung eines Schattenreichs unter

[1]) Wenn H. Schurtz (Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 6) die Zahnfeilung aus der Neigung, ursprünglich vorhandene Eigenschaften des Körpers oder seiner Teile zu übertreiben und, noch weiter gehend Lasch die Zahnverstümmelungen aller Art aus dem Schmuckbedürfnis ableitet, das dann in einzelnen Fällen durch sekundäre Motive in den Hintergrund gedrängt worden sei (Mitteilungen der anthropologischen Ges. in Wien, Bd. 31, 1901, S. 20), so dürfte hier der spätere Zweck dieser Verunstaltungen zum ursprünglichen gemacht, also der Bedeutungswandel, der gerade im Gebiet der Schmuckmittel eine so hervorragende Rolle spielt, eliminiert worden sein. Der Vermutung Laschs, das Zahnausbrechen bei der Mannbarkeitserklärung sei sekundär aus dem kosmetischen Motiv durch die Aufnahme des letzteren in irgendwelche Kultuszeremonien hervorgegangen, widersprechen hauptsächlich zwei Tatsachen: erstens die in so vielen andern Fällen, wie z. B. bei der Tätowierung, kaum zu bezweifelnde umgekehrte Richtung der Entwicklung; und zweitens das Vorkommen jener roheren und zugleich unter Begleitung magischer Zeremonien stattfindenden Form der Zahnverstümmelung bei den niedriger stehenden Rassen, wie Australiern und Melanesiern, der rein kosmetischen aber bei höher kultivierten, wie z. B. bei den Malayen. Anderseits ist freilich zuzugeben, daß in vielen Fällen die Indizien fehlen, die eine der kosmetischen Verwendung vorangegangene magische Bedeutung beweisen, und daß daher immerhin die Möglichkeit besteht, es könne da und dort autochthon oder noch wahrscheinlicher durch Übertragung von außen die Sitte als Ergänzung der sonstigen Mittel des Körperschmucks entstanden sein. Vollends die Annahme von Preuß, sie sei ausschließlich aus dem Hauchzauber hervorgegangen, läßt sich kaum halten, da diese Annahme schon bei der ziemlich verbreiteten Sitte des Zahnopfers als Traueropfer mindestens sehr zweifelhaft ist. Ebenso wird man die homerische Redewendung vom »Zaun der Zähne« nicht gerade mit Preuß als eine Reminiszenz an den Hauchzauber der Urzeit zu deuten haben (Globus, Bd. 86, S. 363).

der Erde zugrunde liegen, auf eine Verbindung zwischen den beiden Grundformen der Psyche, der Hauch- und der Schattenseele, zurückgehen oder, wie die Schatten des homerischen Hades, als ein Übergang der einen in die andere erscheinen, handelt es sich bei der Inkorporierung offenbar um eine Verbindung der beiden disparaten Begriffe der Körperseele und der Psyche. Diese verläßt den Körper beim Tode, entweder indem sie bei ihrem Entweichen bereits an ein anderes lebendes Wesen gebunden ist, oder indem sie, ähnlich wie bei dem oben geschilderten Übergang in die Schattenseele, zunächst als Hauch dem Körper entströmt, dann aber in ein lebendes Wesen übergeht, das in diesem Fall zumeist als ein leicht bewegliches, flüchtiges, wie der Hauch selbst, vorgestellt wird. In beiden Fällen sind es in der Regel Tiere, in welche die Seele übergeht. Im ersten Fall, wo diese im bereits inkorporierten Zustand den Körper verläßt, sind es kriechende Tiere, besonders der Wurm, die Schlange, die, beide für eine primitive Anschauung zusammenfließend, die Träger der Seele in dem Zustand ihrer neuen Verkörperung zu sein pflegen. Im zweiten Fall sind es fliegende und springende Tiere, der Vogel, der Schmetterling oder andere geflügelte Insekten, die Eidechse, die Maus, in die sich zunächst die Hauchseele umwandelt.

Unter diesen Formen der Inkorporierung steht die bei Naturvölkern weit verbreitete Vorstellung des Seelenwurms noch mitten inne zwischen dem Herrschaftsgebiet der Körperseele und der Psyche. Der Wurm, der unmittelbar aus dem verwesenden Leichnam hervorkriecht, ist eine Metamorphose der Körperseele. Aber indem diese in ihm zu einem vom Körper getrennten Wesen wird, nimmt er teil an der Haupteigenschaft der Psyche, der Selbständigkeit; und dies bewährt sich denn auch darin, daß er sekundäre Metamorphosen erfahren kann, die in die Umgestaltungen der Psyche einmünden. Der nächste Übergang ist hier der des Wurms in die Schlange, die der naiven Auffassung nur als vergrößertes Abbild des ersteren erscheint. Schon die ungeheure Rolle, die in der primitiven Kunst, namentlich in der Keramik, die Schlange spielt, ist hier auch für ihre mythologische Bedeutung bezeichnend (vgl. Bd. 3², S. 205 ff.). Nicht minder wird sie uns innerhalb der Entwicklung des Tierkultus als eines der hauptsächlichsten Totem-

tiere begegnen, das, wie es nach oben in seinen symbolischen Umformungen in die höhere religiöse Mythologie, auch in die christliche, hineinreicht, nach abwärts die Verbindungen dieser mit den Seelenvorstellungen herstellen hilft. An die Schlange reiht sich schließlich noch der Fisch an, der vermöge seiner Schuppenhaut für eine naive Auffassung mit jener wiederum zusammenfließen kann, während er sich überdies durch seine rasche Beweglichkeit zum Seelenträger eignet. Auf der andern Seite kann sich der Seelenwurm in einen Vogel oder in ein anderes geflügeltes oder sonst rasch bewegliches Tier nachträglich umwandeln und so zu der flüchtigeren und darum vergeistigteren Vorstellung der Psyche in Beziehung treten. Dem gegenüber liegt der unmittelbare Übergang der Körperseele in ein kriechendes Tier an sich noch völlig außerhalb des Gebiets der eigentlichen Psyche, und seine nächsten Verbindungen reichen zu der im Blut den Körper verlassenden Seele hinüber (S. 93). Auch ist wohl anzunehmen, daß durch eine solche Assoziation mit dem Blut und den Sekreten jene entlegenere und häufig erst lange nach dem Eintritt des Todes mögliche Vorstellung einer Auswanderung der Seele gefördert wird.

Wo in den Mythologien der Kulturvölker die Ideen des Übergangs der Seele in einen Wurm oder in eine Schlange auftauchen, da liegen durchweg die Entstehungsbedingungen solcher Vorstellungen allzuweit zurück, als daß es möglich wäre, ihren Ursprung direkt nachzuweisen. Zugleich bleibt es in diesen Fällen, namentlich wenn allgemeinere Seelenwanderungsideen hereinspielen, immer denkbar, daß sekundäre, von dieser Beziehung zur Körperseele abliegende Motive eine im Grunde nur zufällige Übereinstimmung der resultierenden Vorstellungen zustande gebracht haben. Ein belehrendes Beispiel für den von solchen sekundären Motiven unabhängigen Ursprung dieser Form der Inkorporierung bietet dagegen die sogenannte »Fananymythe«, wie sie vorzugsweise auf ozeanischem Gebiet ihre Heimat hat und von hier aus mit manchen andern Mythen auch nach Afrika und in einzelnen Bestandteilen nach Australien und Nordwestamerika gewandert ist [1]. Das Wort »Fanany« ist der Name, den die

[1] Vgl. über dieselbe L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898, S. 51 ff.

madegassischen Stämme dem überall den Mittelpunkt dieser Mythe bildenden Fäulniswurm gegeben haben. Die Grundvorstellung dieses Mythus besteht aber darin, daß die Seele so lange im Körper des Verstorbenen bleibt, bis aus demselben der erste, die stark fortgeschrittene Fäulnis anzeigende Wurm hervorkriecht, der nun als der Träger der aus dem Körper auswandernden Seele angesehen wird. Als Nebenvorstellungen reihen sich hieran noch solche über das Verhalten der vor dem Erscheinen des Wurms in der Leiche weilenden Seele sowie andere über deren weitere Metamorphosen. Davon werden uns die letzteren unten beschäftigen, da sie durchaus der Lebensgeschichte der Psyche angehören. Dagegen sind die der ersten Art wieder für die primitiven Gestaltungen des Seelenglaubens innerhalb der die Körperseele mit der Psyche verbindenden Zwischenregion äußerst charakteristisch. Während nämlich die in Fäulnis übergegangene Leiche ängstlich bewacht wird, um das Erscheinen des Seelenwurms nicht zu verfehlen, werden die sonstigen Fäulniserscheinungen als Äußerungen der im Körper latent lebenden Seele aufgefaßt. Insbesondere gilt hierbei die aus dem Körper kommende Fäulnisflüssigkeit, wahrscheinlich in naher Assoziation mit dem Blut und den Sekreten, als ein besonderer Träger der Seele. Gleich dem Blute wird sie daher von den Umstehenden genossen, in dem Glauben, sich dadurch die seelischen Eigenschaften des Verstorbenen anzueignen[1]). Sichtlich stehen die Motive dieser Leichenbräuche mit den anthropophagischen Sitten in nahem Zusammenhang, wie denn auch ihre einstigen Verbreitungsgebiete hauptsächlich über Ozeanien und Australien im wesentlichen mit solchen Sitten zusammenfallen. Zugleich erscheint aber hier der Seelenwurm noch als eine unmittelbare Metamorphose der Körperseele, und er bildet so eigentlich erst eine Vorstufe zu den im folgenden zu betrachtenden Metamorphosen, bei denen die Hauchseele das Mittelglied abgibt, durch das die belebende Kraft aus dem Körper des Menschen in den eines andern lebenden Wesens übergeht.

Einen wichtigen Einfluß auf diesen Wandel der Vorstellungen gewinnen nun die beiden Sitten der Leichenbestattung, das Be-

---

[1]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, V, S. 154. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker, S. 55 ff.

gräbnis und die Verbrennung, in denen zunächst die Motive der Furcht vor der Seele des Gestorbenen über den in primitiven Zuständen überall mit ihnen im Kampf liegenden Wunsch der Aneignung seiner seelischen Kräfte den Sieg davongetragen haben. So bezeichnen denn alle diese Erscheinungen zugleich Stufen des Übergangs von der Vorstellung der gebundenen zu der vom Körper sich lösenden Seele, der Psyche. Je fester die ursprüngliche Assoziation zwischen Seele und Körper noch haftet, um so mehr muß der Übergang jener in diese als ein unmittelbarer, anschaulicher vorgestellt werden. Die in ihrem tiefsten Wesen mystische, weil eben anschaulich nur in der Form einer plötzlichen Neuschöpfung zu denkende Idee einer Wiedererweckung des bereits in Staub zerfallenen Leibes liegt daher einem primitiven Denken völlig fern. Dieses verlangt die Übergänge, in denen die Psyche von dem Leibe sich löst, mit Augen zu sehen. Erst in einer viel späteren Zeit kann, nachdem hier alle Möglichkeiten erschöpft sind, der Gedanke einer Neuschöpfung des bereits zerstörten Leibes zur Wiederaufnahme der Seele sich bilden. Dann muß aber vor allem der Tod selbst als ein Vorgang erfaßt sein, bei dem die Seele plötzlich und völlig von ihrem Körper getrennt wird. Auch dazu finden sich freilich, wie wir sehen werden, von früh an Motive in den Erscheinungen beim Eintritt des Todes. Doch diese Eindrücke vermögen zunächst die festgewurzelte Assoziation zwischen Seele und Körper nicht zu lösen, bevor sich nicht eben diese Lösung selbst als ein unmittelbar wahrzunehmender Vorgang der Beobachtung aufgedrängt hat. So kann bei dem Ermordeten das ausströmende Blut oder bei dem an Alter oder Krankheit Verstorbenen der sich ausscheidende Fäulnisstoff zum sichtbaren Träger der Seele werden. Das deutlichste Zeugnis für diese Trennung bleibt es jedoch, wenn die Seele in Gestalt eines selbst wieder bewegungsfähigen lebenden Wesens auswandert. Darum ist die Vorstellung vom »Seelenwurm« nicht das Ergebnis einer Reflexion, sondern eine unmittelbare assoziative Übertragung der Seelenvorstellung vom Menschen auf ein anderes lebendes Wesen. Noch ist also die Lösung der Seele auf dieser Stufe nur in der Form einer wechselnden Inkorporierung, eines Übergangs in unmittelbarer Berührung möglich. Die Idee der selbständigen Seele fehlt dagegen, wenn auch immerhin ein solcher

Ortswechsel die Umwandlung in diese höhere Form des Seelenbegriffs vorbereitet.

Auf zwei Wegen vollzieht sich dann, so viel zu erkennen ist, diese weitere Entwicklung. Erstens knüpft sich an die Vorstellung des ersten Ortswechsels die eines zweiten: die Seele wandert aus dem Seelenwurm in andere, mit jenem irgendwie assoziativ verbundene Tiere. Je vielgestaltiger dieser Wechsel wird, um so mehr verselbständigt sich dabei der Begriff der Seele als eines beharrenden, von seinen wechselnden Verkörperungen verschiedenen Wesens. Zweitens aber empfängt diese letztere Vorstellung ihren Hauptantrieb daraus, daß der Eindruck des Todes und der Gegensatz des Toten und Lebenden einen jene ursprüngliche Assoziation allmählich überragenden Einfluß auszuüben beginnt, und daß sich demgemäß die plötzlichen Veränderungen, die im Augenblick des Sterbens eintreten, intensiver der Aufmerksamkeit aufdrängen. Der letzte Atemzug, der letzte Herzschlag, das sind nun vornehmlich die Erscheinungen, an die das Entweichen des Lebens gebunden wird, und wozu als eine in den vorigen Vorstellungskreis hineinreichende Anschauung auch noch bei dem Erschlagenen, im Kampf Gefallenen der Übergang der Seele in das ausströmende Blut hinzukommt. In allen diesen Fällen liegen wichtige Bedingungen für die Umwandlung der Seelenvorstellungen einmal in der Plötzlichkeit des Übergangs, sodann aber auch darin, daß es nicht Tiere, also mit allen Eigenschaften eines selbständigen Lebens ausgerüstete Wesen sind, in welche die Seele übergeht, sondern Objekte, die, wie vor allem der ausgehauchte Atem, das ausströmende Blut, erst durch die mythologische Apperzeption Leben gewinnen.

f. Die Bestattung der Leichen und die Seelenvorstellungen.

In diesen Wechsel der Seelenvorstellungen greifen nun die allmählich zur Ausbildung gelangenden Sitten der Leichenversorgung so mächtig ein, daß ihr Einfluß um so mehr eine nähere Betrachtung erheischt, als man meist allzu sehr geneigt ist, hier bloß die eine Seite der Wechselwirkungen zu beachten, unter denen sich dieser Einfluß entwickelt, und darüber die andere, die nicht minder wesentlich ist, zu übersehen. Das Begräbnis und die Verbrennung sind beide einig in der Tendenz, die Leiche dem Anblick und Verkehr

der Lebenden zu entziehen. Indem aber beide zugleich durchaus abweichen in der Form, in der sie dies erreichen, üben sie selbst wieder wesentlich verschiedene Wirkungen auf die Seelenvorstellungen aus. Anschauungen, wie sie die »Fananymythe« spiegelt, sind unter der Herrschaft beider Bräuche nicht mehr möglich. Aber dabei ist doch nicht zu übersehen, daß diese ihrerseits schon aus einer Veränderung der Anschauungen hervorgegangen sein müssen. So lange der primitive Mensch fest an das Fortleben der Seele in dem toten Körper glaubt, kann er nur schwer sich entschließen, diesen der Vernichtung preiszugeben. Diese Scheu kann noch in einer Zeit hoch entwickelter Kultur mächtig genug sein, um die Konservierung des Körpers vor der zerstörenden Verwesung zu einer religiösen Pflicht zu erheben. Bei den Ägyptern besonders, bei denen in diesem Sinne die Einbalsamierung der Leichen einen Bestandteil des Totenkultes selber bildete, hingen daher die hierher gehörigen Bräuche sichtlich mit der ungeheuren Zähigkeit zusammen, mit der dieses Volk in seinen Seelenvorstellungen neben der Idee der unabhängigen Psyche immer noch den Gedanken der im Körper wohnenden oder mindestens zeitweise in ihn ein- und aus ihm auswandernden Körperseele festhielt[1]. Doch bei der weitaus überwiegenden Zahl der Völker haben über solche, die Spuren eines primitiven Seelenglaubens bewahrende Sitten andere Motive die Oberhand gewonnen, die umgekehrt auf eine möglichst baldige Vernichtung der Leiche ausgingen. Es ist klar, daß bei eben diesen Motiven bereits Vorstellungen wirksam sein mußten, die dem Gebiet der eigentlichen Psyche angehörten. So eröffnet sich hier der Blick auf eine Wechselbeziehung, wie sie so oft zwischen den Motiven und ihren Wirkungen stattfindet und durch das Moment der Selbststeigerung, das sie in sich trägt, die Entwicklung der Erscheinungen beschleunigt. Unter dem Antrieb von Vorstellungen und Gefühlen, die bereits an die Idee der freien Psyche gebunden waren, entstanden die Sitten der Leichenbestattung, besonders der beiden Urformen derselben, des Begrabens und der Verbrennung. Unter ihnen ist die erstere wahrscheinlich überall der zweiten vorangegangen, wie sie denn auch in der Regel neben ihr bestehen blieb. Beide trugen aber dazu bei, die Idee der Psyche

[1]) A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, 1890, S. 125 ff.

zu befestigen und in gewisse Richtungen zu lenken; und für diese wurden dann wiederum die wesentlichen Unterschiede beider Formen maßgebend [1]).

Indem man bei dem Versuch, die Entstehung dieser Sitten zu erklären, der bekannten Maxime folgte: interpretiere jederzeit so, daß du dich selbst an die Stelle des Handelnden versetzt denkst, pflegte man die Bergung der Leichen überhaupt, dann aber auch insbesondere den Übergang von der Bestattung zur Verbrennung, daraus abzuleiten, daß ein natürliches Gefühl der Pietät entweder den Krieger veranlaßt habe, die Gefallenen vor der Mißhandlung durch den Feind, oder den Nomaden die Körper der Seinen vor dem Fraß der wilden Tiere zu schützen. Doch wo irgend wir in älterer Zeit den Brauch nicht bloß als einen altüberlieferten geübt, sondern zugleich die Motive berührt finden, die ihn lebendig erhalten, wie bei Homer oder in späterer Zeit bei den Tragikern, da stehen ganz andere Beweggründe im Vordergrund. Und selbst die Hinweise auf die Drohungen, mit denen die Schatten der Unterwelt der Seele des Unbestatteten den Eintritt zum Hades wehren, oder auf den Zorn der Götter gegen den, der die religiöse Pflicht unterläßt, die uns hier begegnen, sie können abermals nicht die frühesten Motive sein, wenn auch das erste, die Ausschließung aus dem Hades, offenbar dem Ursprung näher liegt als das zweite, der Zorn der Götter ob der Unterlassung der religiösen Pflicht. Denn diese Vorstellungen setzen bereits einen ausgebildeten Naturmythus voraus, der selbst wieder verschiedene Entwicklungsstadien durchgemacht und in jedem derselben verändernd auf die Motive gewirkt hat. Wir werden uns mit diesen für die religiöse Entwicklung wichtigen, jedoch für die Seelenvorstellungen selbst verhältnismäßig gleichgültigen Umwandlungen später zu beschäftigen haben (Kap. 7). Hier können nur jene ersten Motive in Betracht kommen, die, bereits aus der Idee der Psyche hervorgegangen, für die Befestigung derselben bestimmend geworden sind, um so mehr, da der daran sich heftende Motivwechsel kaum erhebliche weitere Veränderungen hervorbringen konnte.

---

[1]) Über die geschichtliche Entwicklung der Leichenverbrennung bei den Griechen vgl. Rohde, Psyche[3], I, S. 28 ff., bei den Indern Oldenberg, Religion des Veda, S. 570 ff., bei den Germanen Jak. Grimm, Kleine Schriften, II, 1865, S. 211 ff.

Dort ist nun die Bergung der Leichen in ihren beiden Formen augenscheinlich zu allererst aus der Furcht vor dem Dämon entstanden, in den sich die Seele des Verstorbenen verwandelt, und als der sie die Überlebenden in nächtlichen Erscheinungen quält oder Krankheit und anderes Ungemach über sie bringt. So lange der Leichnam unbestattet liegt, bleibt er auch im Gedächtnis lebendig: er erscheint im Traumbild, oder wird als irrendes Gespenst gesehen. So bildet sich, indem die Seele immer noch an den Körper gebunden, daneben aber unter dem Einfluß der Schatten des Traumes von ihm lösbar gedacht wird, die Vorstellung aus, die Seele des Unbegrabenen besitze in besonderem Grade die Eigenschaft, frei außerhalb des Leibes sich zu bewegen und Zauberwirkungen auszuüben, während sie doch zugleich in dem Körper ihren ständigen Sitz behält. Darum heftet sich nun an diese alsbald die andere Vorstellung, die Bergung des Leichnams in der Erde oder, noch sicherer, seine Verbrennung banne den Geist, indem dieser entweder mit dem Körper unter der Erde verwahrt oder der Vernichtung durch das Feuer preisgegeben werde. Dabei pflegt dann freilich auch die letztere Form der Leichenversorgung ein folgendes Begräbnis nicht ganz überflüssig zu machen, da die Knochen unverbrannt zurückbleiben. In der Tat besteht daher, wo die Leichenverbrennung geübt wird, in der Regel zugleich die Sitte der nachträglichen Bestattung der Knochen. Als ein analoger Brauch begegnet uns schon bei den Naturvölkern, bei denen es der Glaube an die unmittelbare Fortdauer der Körperseele zu einer bald nach dem Tode geschehenden Bestattung der Leichen nicht kommen läßt, das Begräbnis der Knochen nach der Zerstörung der Weichteile durch die Verwesung, falls dem nicht entgegenwirkende Motive von dem Fortleben eines Schutzdämons in diesen Resten oder — was eine bloße Modifikation davon ist — von Zauberkräften, die ihnen zukommen, im Wege stehen. Es ist hier nicht der Ort, die mannigfachen Verwebungen dieser Motive zu verfolgen, auf die wir, soweit sie dem Gebiet des primitiven Seelenglaubens angehören, bei der Betrachtung des Seelenzaubers und der ihm affiliierten Vorstellungen zurückkommen werden (vgl. unten II, 2). Hier haben wir es nur mit den Wirkungen zu tun, die diese bereits von der Vorstellung einer unabhängigen Psyche beeinflußten Sitten auf die Weiterbildung dieses Begriffs ausüben. Die eingreifendere Wir-

kung liegt offenbar wieder auf der Seite der Leichenverbrennung, wie dies auch die Geschichte, besonders der Wandel der Seelenvorstellungen in der homerischen Welt, bezeugt, während in Indien zum Teil anderweitige, in der Richtung der Seelenwanderung sich bewegende religiöse und philosophische Ideen diesen Einfluß nicht voll zur Geltung kommen ließen. Im allgemeinen ist es aber klar, daß die Leichenverbrennung, wo sie irgend zu allgemeinerer Verbreitung gelangte, in doppeltem Sinne auf die Seelenvorstellungen bestimmend einwirkte: erstens indem sie den Begriff der Körperseele wesentlich beschränkte, wie das die homerische Psychologie in der allmählichen Zurückziehung jener auf die Organseelen zeigt; und sodann, indem sie den Vorstellungen von der Psyche selbst eine neue Richtung gab.

In der Tat konnte ja nichts so sehr die Ausbildung reinerer Vorstellungen von der Psyche fördern, wie die Vernichtung des Körpers, durch die der körperlichen Seele ihr Substrat völlig entzogen ward. Indem aber auch hier der Gedanke immer noch herüberreicht, daß die Körperseele in dem Leichnam, der Bewegung und des freien Willens beraubt, zurückbleibe, begann die Verbrennung der Leiche mehr und mehr zugleich als eine Erlösung der Körperseele aus einem Zustand trauriger Gefangenschaft und darum als eine Pflicht für den Überlebenden betrachtet zu werden. So mahnt den Achilleus der Schatten des Patroklos an die Bestattung seiner Leiche (Il. 23, 71 ff.); so erfleht der Schatten Elpenors das gleiche von Odysseus (Od. 10, 560 ff.). Diese Züge sind zugleich sprechende Zeugnisse für die relative Unabhängigkeit der beiden Seelen voneinander. Mit dem Hauch des letzten Atems eilt die Psyche in die Schattenwelt hinab, die Körperseele findet erst Ruhe von der quälenden Last ihres Daseins im Leichnam, wenn dieser bestattet oder, noch besser, wenn er verbrannt und damit die Körperseele selber vernichtet worden ist. Auf der andern Seite wirkt dann aber der Vorgang des Verbrennens selbst wieder auf die Vorstellungen von der Psyche zurück. Wo die Leichenverbrennung, wie es in Indien namentlich in der späteren Zeit geschah, mehr noch als in der homerischen Welt in den Mittelpunkt des Totenkultus tritt, da erscheint nun, ähnlich wie sonst der Hauch des Atems, so der von der verbrennenden Leiche emporsteigende Rauch als das Substrat der sich loslösenden

Seele [1]). Es mag hier dahingestellt bleiben, inwieweit diese Vorstellung an der Anschauung beteiligt war, daß die Seele zum Himmel als dem künftigen Wohnort der Seligen aufsteige, da wir unabhängig hiervon in dem Naturmythus ausreichende Motive dieser Anschauung kennen lernen werden. Jedenfalls bildet aber die letztere innerhalb der mannigfachen Formen, in denen die Beziehungen zwischen Körperseele und Psyche gedacht werden, diejenige, die mehr als jede andere geeignet ist, den Dualismus der ursprünglichen Seelenbegriffe zugunsten der einheitlichen Psyche zu beseitigen. Hierfür liegt denn auch ein bedeutsames Zeugnis darin, daß Indien und Griechenland, die beiden Ländergebiete, in denen vor andern die Leichenverbrennung zu einem geheiligten religiösen Brauch wurde, zugleich diejenigen sind, in denen sich, freilich nicht ohne die Beihilfe der Philosophie, der Begriff der einheitlichen Psyche entwickelt hat, während das Christentum mit der von den Juden überkommenen Sitte des Begrabens der Leichen in seine Auferstehungsvorstellungen die dualistische Idee der Körper- und der Schattenseele wieder aufnahm. Übrigens bieten diese Beziehungen der Seelenvorstellungen zu den Bräuchen der Totenbestattung augenfällige Beispiele für die auf diesem Gebiet überall wirksame Transformation der Motive, von denen die aufsteigenden wie die rückläufigen Bewegungen des Seelenmythus beeinflußt werden. Die Leichenverbrennung ist wahrscheinlich aus verschiedenen Beweggründen hervorgegangen, die bald einzeln, bald vereint gewirkt haben mögen. Sicherlich am wenigsten kommt hier wohl jenes oben erwähnte Motiv in Betracht, aus dem man die Sitte abzuleiten pflegte: der Krieger wolle die Leichen der Gefallenen vor dem Feind, der Nomade die der Seinen vor dem Fraß der wilden Tiere schützen, indem er sie durch Feuer vernichtete. Denn nach allem, was wir sonst von dem Anschauungskreis primitiver Völker wissen, können solche Zwecke zwar da und dort als *sekundäre* wirksam geworden sein, nachdem der Brauch selbst, auf den sie bezogen wurden, bereits vorhanden war. Zudem ist aber durchaus nicht zu erweisen, daß die Ausbildung des Brauches an ein Nomaden- oder kriegerisches Wanderleben gebunden sei. In Griechenland so wenig wie in Indien trifft in der Tat diese

---

[1]) Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, 1894, S. 544 ff.

Bedingung zu. Allem Anscheine nach hat man es also hier mit einer jener Rekonstruktionen zu tun, bei denen spät entwickelte, wenn nicht gar nachträglich erdachte Bedingungen in den Ursprung der Erscheinungen hineingedeutet werden.

Ursprünglich entscheidend ist vielmehr offenbar das entgegengesetzte, in weit primitivere Zustände zurückreichende Motiv, daß man in dem Verbrennen der Leichen eines der Mittel erblickt, durch die sich der Lebende vor den Geistern der Verstorbenen zu schützen vermeint. Es ist dasselbe Motiv, das auch bei der älteren Sitte des Begrabens mitgewirkt haben wird (vgl. oben S. 133). Dies scheint sich auch darin auszusprechen, daß jeder dieser Bräuche, das Begraben wie das Verbrennen, zu einem religiösen Gebot wurde, was eine analoge Entwicklung der Gefühle und Vorstellungen in beiden Fällen wahrscheinlich macht. Zuerst begrub man den Leichnam, um seine Seele in die Tiefe zu bannen, ähnlich wie man ihn wohl auch den wilden Tieren preisgab, was bei einigen afrikanischen Stämmen noch heute geschieht. Dann suchte man den gleichen Zweck vollkommener durch die Verbrennung zu erreichen. Die diesen Bräuchen zugrunde liegenden Motive wandelten sich endlich bei den Kulturvölkern unter dem fortwirkenden Einfluß des religiösen Kultus so lange, bis sie schließlich völlig entgegengesetzten gewichen waren, ein Übergang, der freilich nur dadurch möglich wurde, daß es hier an dem Kampf einander entgegenwirkender Triebe von früh an nicht gefehlt hat. So gilt schon den griechischen Tragikern das Aussetzen des Leichnams an einsamen Stätten als ein Frevel oder für den Toten selbst als eine Strafe schwerer Schuld. Wenn aber der Leichnam des Ruchlosen den Vögeln und Hunden zur Speise hingeworfen wird, so klingt hier unausgesprochen noch die ältere Vorstellung an, daß damit seine Seele in diese Tiere übergehe, um die verdiente Rache zu erleiden. Dagegen gibt das Begräbnis, indem es den Leichnam den Blicken entzieht, der vom Körper unabhängigen Psyche einen freieren Spielraum, und diese Wirkung verstärkt sich noch bei der Verbrennung. Mehr und mehr erfahren dann die Motive beider Bestattungsweisen unter der Einwirkung der sich mit ihnen verbindenden weiteren mythologischen Vorstellungen starke Wandlungen. Die Furcht vor dem Toten und vor der schädigenden Einwirkung seiner zum Dämon gewordenen

Seele auf den Überlebenden macht allmählich dem Wunsche Platz, die Seele aus den Banden des Leibes zu befreien, ihr den Eingang in das Lichtreich zu eröffnen oder, wo der Dualismus der beiden Seelenbegriffe noch stärker nachwirkt, der im Hades weilenden Schattenseele Ruhe zu schaffen, da diese, so lang der Körper unbegraben ist, die Leiden ihrer in der Oberwelt weilenden Doppelgängerin mit empfindet. Als innere Motive werden aber hierbei zugleich die Affekte der Furcht und des Grauens wirksam, die sich durch eine immer wiederkehrende Assoziation von dem Lebenden, der sie beim Anblick der Leiche empfindet, auf diese selbst und die in ihr gebliebene Seele übertragen. Noch im Volksaberglauben ist ja vermöge dieser natürlichen Übertragung der Gefühle das Gespenst nicht bloß ein Gegenstand des Schreckens, sondern es wird auch selbst angsterfüllt und ruhelos umhergetrieben.

g. Der Seelenvogel und andere Seelentiere.

Der Übergang der Seele in den Rauch, der von dem verbrannten Leichnam zum Himmel aufsteigt, nähert sich bereits der zweiten Form von Seelenverkörperungen, deren oben (S. 146) gedacht wurde: der Umwandlung in rasch bewegliche Tiere, besonders in Vögel und andere fliegende Wesen. In den meisten Fällen erscheint hier die Inkorporierung der Seele als ein Vorgang, der ihrer Befreiung aus dem Körper erst nachfolgt. Das Wölkchen, das beim letzten Atemzug dem Munde entströmt, geht in einen weißen Vogel über. Für die Vorherrschaft, die ursprünglich der Begriff der gebundenen Seele gegenüber solchen noch unmittelbar an die Hauchseele anknüpfenden Anschauungen behauptet, spricht es aber, daß der Vogel und das geflügelte Insekt erst relativ spät unter den Seelenverkörperungen auftreten, und daß von einem unmittelbaren Übergang der Hauchseele in einen Vogel sowohl in den Volksmythologien wie in den Überlebnissen des Volksaberglaubens nur selten die Rede ist. So vielfach auch die Seele als ein geflügeltes Wesen erscheint, so liegt dabei doch in der Regel der Augenblick des Todes und also die Vorstellung eines direkten Übergangs in diese Form außerhalb des Gesichtskreises. Der Seelenvogel wird vielmehr meist ohne Beziehungen zu irgendeiner bestimmten Seele und dem ihr zugehörenden Leibe gedacht. Bezeichnend für diese Selbständigkeit ist auch

die nicht selten vorkommende Umkehrung dieser Vorstellung: die Vogelseele geht dann in einen menschlichen Körper über, wobei aber dieser Übergang nicht als eine primäre Beseelung, sondern als Neubeseelung im Sinne einer höheren geistigen Erleuchtung erscheint. Damit hängt wohl die Bedeutung zusammen, die bei vielen Völkern der Vogel als prophetisches Wesen besitzt. So in dem Augurium der Römer, in welchem die Klasse der »auguria caelestia« ursprünglich ganz der Weissagung aus dem Flug und aus der Stimme der Vögel angehörte[1]). Mag sich dies in dem späteren Kultus zu einem gedankenlosen Spiel veräußerlicht haben, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß der ursprüngliche Sinn hier in der Vorstellung lag, in dem Vogel sei eine Seele verborgen, in der man nach einer weit verbreiteten primitiven Vorstellung die Seele eines Ahnen sah, der an den Schicksalen der Lebenden teilnehme und als dämonische Macht in sie eingreife, eine Vorstellung, die sich weiterhin leicht, wie bei dem Augurium, zu der unbestimmteren einer prophetischen Bedeutung des einstigen Seelentiers verflüchtigen konnte[2]). Dabei werden dann außerdem diese Vorstellungen der geflügelten Seele unter dem Einfluß der Himmelsmythologie und des kosmogonischen Mythus allmählich umgewandelt. So verbindet sich in Ozeanien und Nordwestamerika, wo diese Einwirkung des Naturmythus auf den Seelenglauben annähernd vielleicht in ihrem Entstehungsmoment zu beobachten ist, die im Volksglauben herrschende Anschauung, wonach die Seelen der Ahnen oder kürzlich verstorbener Personen in bestimmten Vögeln leben, unmittelbar mit dem in den gleichen Gebieten verbreiteten Mythus, der die abgeschiedene Seele von einem Vogel zur Sonne als ihrem künftigen Aufenthalt tragen läßt. Wenn außerdem nach einer der mannigfachen Variationen dieses Gedankens der Vogel die Seele als Schlange im Munde führt, so bringt dies den Vogel als Seelenträger sichtlich zugleich in enge Verbindung mit dem in den gleichen Gebieten herrschenden Glauben an den Seelenwurm. Vom Vogel kann sich endlich die Vorstellung des Seelenträgers nicht nur auf weitere gleich jenem in der Luft sich bewegende Tiere, namentlich fliegende Insekten, sondern auch

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 457 f.

[2]) Vgl. hierzu die Erörterungen über den Totemismus unten Kap. 3.

durch eine weitere Assoziation zwischen Luft- und Wassermeer auf rasch bewegte Fische und auf das Schiff übertragen. Naturgemäß stellt sich dieses weitere Bild vor allem dann ein, wenn das Land der Seelen nicht im Himmel, sondern an fernen Gestaden gesucht wird. Wie der Totenvogel in dem Mythus von der Schlangenseele, die er in seinem Schnabel emporträgt, mit der des Totenwurms, so ist nun aber die Vorstellung vom Totenschiff wieder mit jenen beiden verbunden. Denn bald wird dieses Schiff in der Kunst als Schlange, bald als Vogel, bald als Verbindung beider nachgebildet, oder das Ganze erscheint sogar auf den hierher gehörigen primitiven Kunstwerken der Amerikaner als ein Vogel, der das Miniaturbild eines Menschen trägt, aus dessen Mund sich eine Schlange herauswindet (Fig. 55)[1].

Fig. 55. Seelenschiff aus Nordwestamerika, nach Frobenius.

In dieser Darstellung sehen wir den vollen Zyklus jener Vorstellungen zur Einheit verbunden, und die Art, wie hier die in andern Fällen sich sondernden Teile verknüpft sind, macht es offenbar zugleich wahrscheinlich, daß der Übergang der Seele in den Vogel erst aus einer späteren Metamorphose hervorgegangen ist. Das Primäre ist wohl stets der Übergang in ein unmittelbar den Körper verlassendes Tier. Dazu eignet sich aber der Vogel oder das fliegende Insekt nur wenig. In diese wandelt sich die Seele erst in einer weiteren Metamorphose um, und die letztere erscheint in der äußerlichsten, aber zugleich anschaulichsten Form wieder dann, wenn der Vogel nicht unmittelbar die Seele selbst, sondern jenes primäre Seelentier, den Wurm oder die Schlange, trägt. In den Mythologien der höheren Kulturvölker sind uns durchweg nur spärliche und durch mannigfache mythologische Umwandlungen fast unkenntlich gewordene

[1] Vgl. Frobenius, Die Vogelmythe in Ozeanien und Nordwestamerika, in: Die Weltanschauung der Naturvölker, S. 3 ff., dazu die Abbildungen der Totenschiffe auf Tafel I.

Reste solcher Vorstellungen erhalten geblieben. Die Tiere überhaupt sind hier so sehr zu Bestandteilen des Naturmythus geworden, daß sich ihre Beziehung zur Seele mehr und mehr verdunkelt hat[1]). Eine Andeutung solch uralter Beziehung darf man vielleicht darin noch sehen, daß der griechische Hermes, dem neben seinen andern Funktionen auch die eines Psychagogos, eines Führers der Seelen zukommt, den Schlangenstab und die Flügel als Attribute besitzt[2]). Noch mehr gilt das von den Engeln der altsemitischen Mythologie, die auch das Christentum als Boten Gottes und dann allgemein als Glieder eines himmlischen Hofstaates übernommen hat. In der altsemitischen Sage, daß diese »Söhne der Götter« unter Menschen menschlich verkehren und mit irdischen Weibern Ehen eingehen, klingen aber auch hier anscheinend uralte Vorstellungen eines Tierkultus an[3]). In der geflügelten Engelsgestalt hat sich dabei eine jener Doppelformen herausgebildet, wie sie die reifere künstlerische Phantasie so vielfach an die Stelle der ursprünglichen Tierformen treten läßt, und wie sie uns auch anderwärts in den phantastischen Formen der geflügelten Löwen und der Pferde mit menschlichem Haupt oder der geflügelten Drachen mit dem Schlangenleibe begegnen[4]). Ob in allen diesen Fällen Nachwirkungen ursprünglicher Seelenverkörperungen, und ob insbesondere in der häufigsten dieser Bildungen, in der geflügelten Gestalt, die Vorstellung des Seelenvogels oder in dem Schlangenleib des Drachen die des Seelenwurms, wenn auch freilich längst vergessen, im Hintergrund steht, mag hier nur als eine mögliche Vermutung angedeutet werden. Bei den ungeheuren Umbildungen, die namentlich die Gestalten der griechischen Mythologie unter den Einwirkungen der Kunst und des Kultus erfuhren, ist alles, was sich als ein Hinweis auf einen solchen Ursprung betrachten ließe, zweifelhaft. Eher läßt sich für jenen in seinen Nachwirkungen nie ganz verschwundenen Hintergrund dieser Vor-

[1]) Vgl. übrigens hierzu G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, 1903. J. v. Negelein, Die Seele als Vogel, Globus, Bd. 79, 1901, S. 357 ff.

[2]) Preller (Robert), Griech. Mythologie[4], S. 405, 412 f. Der Schlangenstab ist allerdings auf den älteren Abbildungen selten und wird hier meist durch einen gewöhnlichen Stab ersetzt. Ob er darum, wie Preller und Robert vermuten, auf rein dekorative Motive zurückzuführen sei, mag hier dahingestellt bleiben.

[3]) R. Smith, Religion der Semiten, S. 101.

[4]) Vgl. Bd. 3[2] (Kunst), S. 155 ff.

stellungen geltend machen, daß lange nachdem der Glaube an die Seelenverkörperung in Wurm und Vogel als solcher geschwunden ist, diese in symbolischer Bedeutung bewahrt bleiben. Wenn im späteren Altertum der Schmetterling als Sinnbild der zum Lichte emporstrebenden Psyche, die in sich zurückgewundene Schlange als solches der Unsterblichkeit, und endlich im Christentum die Taube als das Zeichen des über die Gemeinde sich ergießenden heiligen Geistes gilt, so sind diese Endstationen des Weges, den Schlange und Vogel als die spezifischen Seelentiere zurückgelegt haben, freilich weit entfernt von ihren Ausgangspunkten. Schwerlich hätten sie aber entstehen können, wenn sie nicht durch eine, wenn auch noch so verdunkelte Reihe von Vorstellungen mit jenen Anfängen, wo die Seele wirklich als ein Wurm aus dem Körper des Menschen kriecht und ein Vogel seine Seele emporträgt, zusammenhingen.

Hierfür spricht nun auch, daß in dem naiven Bewußtsein, wie uns die heute noch im Volksglauben lebenden Vorstellungen zeigen, immer der Trieb fortwirkt, die Assoziationen, die in jenen Symbolen zu poetischen Bildern geworden sind, in ihrer ursprünglichen sinnlichen Lebendigkeit festzuhalten. Dabei ist es bezeichnend, daß auch in diesen primitiven Vorstellungen einer Seelenverkörperung, die uns noch heute begegnen, Mäuse, Ratten, Kröten, Eidechsen, Wiesel und ähnliche Tiere häufiger vorkommen als der Vogel oder das fliegende Insekt[1]. Das rote Mäuschen, das in Goethes Faust in der Walpurgisnacht der jungen Hexe aus dem Munde springt, ist ein echtes Stück alten Seelenglaubens. Neben dem Bild des unmittelbaren Hervorgehens aus dem Körper, mit dem sich die des kriechenden oder springenden Tieres leichter als die des fliegenden verbindet, sind hier sichtlich zugleich die Affekte der Überraschung und des Grausens entscheidend. Ist das Gefühl, das durch das gesehene Tier erregt wird, dem andern verwandt, das der Anblick des Toten auslöst, so assimilieren sich um so leichter auch die begleitenden Vorstellungen. Bei dem Vogel fehlt im allgemeinen diese unmittelbare Affinität der Gefühle. Hier sind es daher andere Motive, vor allem die des Davoneilens der Seele, ihrer aus sonstigen mythologischen Anschauungen geschöpften Wanderung in ein Lichtreich, die einen

[1]) Grimm, Deutsche Mythologie4, II, S. 612; III, S. 246 f.

Ersatz bieten, die aber freilich auch bereits einer weit entwickelteren Stufe der Seelenvorstellungen angehören. Von da an sind dann leicht noch fernere Übertragungen möglich, die durch andere Momente des Tiermythus und mit diesem zusammenhängende Wertgefühle entstehen und vermöge deren bestimmte Tiere besonders als die Träger höherer Seelen betrachtet werden. So werden in Ägypten vorzugsweise in dem Krokodil und dem Widder, in Indien in den Elephanten göttliche Seelen verkörpert. Die Seele des auf dem Schlachtfeld gefallenen Kriegers wird nach dem Glauben der Griechen, Römer und Germanen auf einem schnellfüßigen Rosse zum Seelenreich entführt[1]). In den auf Rossen heranstürmenden Walküren der nordischen Mythologie, die den erschlagenen Helden von der Walstatt abholen, begegnet uns hier die ähnliche Scheidung deutlicher ausgeprägt wie schon in dem primitiveren Bilde des Seelenvogels und Seelenschiffs der Ozeanier (Fig. 55, S. 159). In dem letzteren sind noch die zwei selbständig nebeneinander bestehenden Seelenverkörperungen, Vogel und Schlange, in ein einziges Bild vereinigt. In den höheren Mythologien ist die eine dieser Vorstellungen zu einem göttlichen Wesen geworden, das die Seele geleitet, und diese selbst hat nun zugleich die menschliche Gestalt bewahrt. So ist auf der einen Seite unter dem Einfluß der Vorstellungen von der Entrückung des Menschen in eine jenseitige Welt eine Art Rückbildung zur unmittelbaren, mit dem eigenen Leibe des Menschen identischen Körperseele eingetreten; auf der andern Seite bleibt die Eigenart der menschlichen Seele gewahrt, indem die Spaltung der Vorstellungen jene Tierverwandlung beseitigt, die wahrscheinlich in allen diesen Fällen die ursprüngliche Grundlage der Mythenbildung gewesen ist. Ebenso ist durch die so sich bildende Vorstellung eines Führers der Seele die Entwicklung einer andern Vorstellungsreihe gehemmt worden, die unmittelbar an die Tierverwandlung der Seele sich anschloß, sobald diese von der mythenbildenden Phantasie als ein mehrfach sich wiederholender Vorgang ausgemalt wurde: die der Seelenwanderung.

Je weiter der Kreis der Tiere wird, in denen sich Seelen ver-

---

[1]) Jul. von Negelein, Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, Bd. 11, 1901, S. 406 ff.; Bd. 12, 1902, S. 14 ff., 377 ff.

körpern können, um so leichter entwickelt die mythologische Dichtung diesen Gedanken eines mehrfachen Wechsels der Seelenträger. Unterstützend greift dabei wohl namentlich auch jene rückläufige Assoziation ein, deren oben schon gedacht wurde. Wie die aus dem Menschen entweichende Seele von einem Tier aufgenommen wird, so findet nun auch die umgekehrte Raum, daß das Tier Seelenbringer wird; und sie bildet sich wieder um so leichter, je mehr bestimmte Tiere nicht bloß Seelenträger sind, sondern außerdem eine selbständige mythologische Bedeutung gewonnen haben. Dabei pflegt dann zugleich die künstlerische Phantasie in der Erdichtung jener aus Tier und Mensch zusammengesetzten Wesen geschäftig zu sein, deren Attribute treuer als die wirklich existierenden Tiergestalten die Affekte zum Ausdruck bringen, unter deren Macht hier der Mythus und die ihn weiterführende mythologische Dichtung stehen. In den Sagen von den Tierverwandlungen des Zeus bei seinem Verkehr mit irdischen Frauen und in mannigfachen andern Mythen schimmern diese Vorstellungen freilich meist nur noch durch ein dichtes Gestrüpp märchenhafter Überlieferungen und willkürlicher dichterischer Umformungen hindurch. Das Motiv der Geburt eines Kindes, besonders eines solchen, das selbst zum Heros oder Gott wird, durch ein menschliches Weib, das von einem Gott in Tiergestalt oder, wie in einer Variante der römischen Gründungssage, unter Beihilfe eines heiligen Tieres die Seele des Gottes empfängt, begegnet uns auch in der Buddhalegende, nach welcher die Seele des Buddha sich in einem weißen Elephanten verkörperte und durch dessen Rüssel in den Schoß der Mutter, die den Buddha gebar, der Königin Mâyâ, eindrang[1]). In der christlichen Legende kehrt schließlich das gleiche Motiv in vergeistigter Form wieder. An die Stelle des Tieres tritt hier der Engel der Verkündigung, der als geflügelter Bote Gottes nur in diesem Attribut noch den Seelenvogel andeutet, aus dem er hervorgegangen ist. Die Empfängnis selbst aber ist zu dem rein geistigen Akt der Aufnahme des Wortes Gottes geworden. Sicherlich kann in diesem letzteren

[1]) Preller-Jordan, Römische Mythologie³, II, S. 347. H. Kern, Der Buddhismus, übers. von H. Jacobi, 1882, I, S. 26 f. Das ähnliche Motiv in der Mythologie zahlreicher Naturvölker ist von L. Frobenius verfolgt worden: Das Zeitalter des Sonnengottes, I, 1904, S. 223 ff. (Die Mythe von der Conceptio immaculata.)

Fall von einem historischen Zusammenhang ebensowenig die Rede sein wie davon, daß bei der Bildung der Mythen, in denen diese Umkehrungen der Seelenverwandlung vorkommen, auch nur das leiseste Bewußtsein der ursprünglichen Bedeutung der Vorstellungen vorhanden gewesen sei. Vielmehr war hier, wie in den meisten andern Fällen mythologischen Zusammenhangs, die ursprüngliche Anschauung jedenfalls nur noch in einzelnen, aus ihrer Verbindung gelösten Bestandteilen wirksam. An diese setzten sich dann jene neuen Motive an, die der Legende eine überraschende äußere Ähnlichkeit mit der älteren Mythenform verliehen, während sich doch die Motive selbst wesentlich gewandelt hatten. Für den ursprünglichen Seelenmythus ist der Übergang der in einem Tier verkörperten Seele auf das Kind eine assoziative Übertragung der Vorstellungen vom Tod auf die Geburt, die überall stattfinden kann. Die spätere religiöse Legende behält dagegen diese Übertragung nur noch bei, wo sie einen Heros oder Gott über die Bedingungen des alltäglichen Geborenwerdens erheben will, und dies geschieht wahrscheinlich unter der Mitwirkung jener Anschauung, die bei Geburt wie Tod mit dem Begriff der körperlichen den der religiösen Befleckung verbindet. Der Gott soll rein geboren werden. So erhebt denn die Legende entweder die Geburt selbst oder auf einer späteren Stufe den Akt der Empfängnis über die Sphäre des natürlichen Geschehens, indem sie hierzu das uralte Motiv der Seelenverkörperung in einem heiligen Tier oder in einem aus diesem hervorgegangenen Doppelwesen verwendet. Dabei mag noch eine andere, der Frühzeit menschlicher Kultur angehörige allgemeine Vorstellung herübergewirkt haben, die uns in ihren äußeren Symptomen in den Erzeugnissen der frühesten Kunst begegnet ist (Bd. 3², S. 150 ff.), und aus der auch die unten zu erörternden Anschauungen des »Totemismus« zum Teil hervorgewachsen sind: die Vorstellung nämlich, daß das Tier überhaupt dem Menschen überlegen sei. In den Urzeiten des Totemismus leitet jeder den Ursprung seines Stammes von einem Tiere ab. In der späteren Legende zieht sich diese Vorstellung auf einzelne Heroen oder Götter zurück, indes sie zugleich unter der Mitwirkung anderer mythischer Elemente mannigfache Umwandlungen erfahren kann. Von einem direkten Übergang solcher älterer in die jüngeren Vorstellungen kann auch in

diesem Fall wohl niemals die Rede sein. Aber im Volksglauben leben die alten Motive fort, nachdem die nächsten Entwicklungen, die aus ihnen entsprungen, längst wieder untergegangen sind. Das lehrt uns auch das Fortleben der Seelenverkörperung in Tieren innerhalb des heutigen Volksglaubens. Teils aus solchen nie ganz versiegenden ursprünglichen Quellen, teils aus vereinzelten Zuflüssen, die von längst verschütteten späteren Mythen übrig geblieben sind, schöpft dann ein neu erstehender Mythus, in den nun religiöse Motive mit übergehen können, die zu der Zeit, da die Grundlagen dieses Mythus entstanden, noch völlig im Schoße der Zukunft lagen. Dabei besteht aber ein wesentlicher Zug dieser ganzen Entwicklung darin, daß jene primitiven Vorstellungen, die bei dem späteren Mythus anscheinend nur eine gleichgültige äußere Einkleidung des neu hinzugekommenen religiösen Motivs bilden, an der Entstehung des letzteren immer noch teilnehmen. So haben sich aus den ursprünglichen Tierverwandlungen der Seele im hebräischen Mythus die Engel als Boten Gottes entwickelt, und so hat wiederum diese Vorstellung die Grundlage der Idee der Göttlichkeit Christi gebildet. Dieser Zusammenhang ist ebenso wenig ein wunderbarer wie ein willkürlicher oder künstlich erdachter, oder es sind doch höchstens die letzten Ausgestaltungen der Legende im eigentlichen Sinne zu dichterischen oder philosophischen Erfindungen geworden. Aber was unter dem Gesichtspunkt der psychologischen Entwicklung als eine kontinuierliche Kette mythologischer Assoziationen und Apperzeptionen erscheint, das stellt sich, wenn wir die Reihe der Motive ins Auge fassen, als eine fortwährende Exemplifikation jenes Prinzips der Heterogonie der Zwecke dar, das auch auf diesem Gebiet überall die schöpferische Natur der geistigen Entwicklungen zum Ausdruck bringt.

h. Baumseelen.

Gegenüber ihren mannigfachen Verkörperungen in Tiergestalt erscheint der Übergang der Seele in Pflanzen als ein seltenes Vorkommen, und je weiter wir zu früheren Stufen der Kultur emporsteigen, um so sparsamer werden die Zeugnisse für einen solchen Übergang. In einzelnen Fällen mag wohl die Sitte, daß Sterbende sich im Walde verbergen, zu dieser Vorstellung den ersten Anlaß

geboten haben. Das meiste jedoch, was hierfür aus dem Mythus der Naturvölker angeführt wird, gehört einem andern Gebiet an, nämlich dem der Wald-, Berg- und Feldgeister, Dämonen, die zwar auf den Seelenglauben zurückgehen, selbst aber nicht in den Bäumen und Büschen ihren Sitz haben, sondern, in Wald und Flur herumstreifend, vielmehr das Leben und Weben dieser freien Natur verkörpern. Wenn daher die Dajaken auf Borneo dem Geist des Reises Opfer darbringen, damit die Ähre nicht abfalle, so weisen diese und ähnliche Züge im allgemeinen nicht auf Pflanzengeister, als die man sie gedeutet hat, sondern auf Frucht- und Erntedämonen, wie sie bei allen ackerbautreibenden Völkern verehrt werden[1]).

Nicht minder ist aus dem Bereich der Inkorporierungen der Seele in Pflanzen eine zweite Form der Beseelung auszuscheiden, die zwar anscheinend näher an sie heranreicht, in Wahrheit aber noch weiter von ihr absteht: das ist die bei Natur- und Kulturvölkern nicht ganz seltene Vorstellung, daß Menschen aus Bäumen hervorgegangen seien. Diese anthropogonischen Mythen gehören durchaus in das Gebiet des Naturmythus, mit dessen sonstigen Bestandteilen sie in der Regel zusammenhängen. Manchmal werden dabei die Stammeltern des Menschengeschlechts als zwei Bäume geschildert, die nebeneinander der Erde entsprossen seien: so in der eranischen Schöpfungssage und in den analogen Mythen einiger Indianerstämme, wie der Sioux und der Kariben. Vielleicht ist es auch ein Überlebnis ähnlicher Mythen, wenn bei andern Völkern, wie bei den Nordgermanen, bestimmte Bäume, besonders solche von hohem Alter, Objekte eines Kultus waren, oder wenn der Baum überhaupt als ein beseeltes Wesen gedacht wurde[2]). Hier interessieren uns diese Ursprungsmythen nur insofern, als aus ihnen wohl nicht selten assoziative Umkehrungen hervorgehen, infolge deren nun der Baum als ein verwandelter Mensch angesehen wird.

---

[1]) Weitere ähnliche Beispiele sogenannter Pflanzenseelen bei E. B. Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 468; II, S. 216. Wirkliche Inkorporierung von Seelen in Bäumen in Melanesien, die vielleicht in dem oben angeführten Motiv ihren Ursprung hat, erwähnt übrigens F. Graebner, Globus, Bd. 96, 1909, S. 343.

[2]) Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme (Wald- und Feldkulte, Bd. 1), 1875, S. 7 ff.

So erblickt der germanische Volksglaube in einem Baumpaar mit Vorliebe die Verkörperung eines Liebespaares. Blutende Bäume gelten als Zeugnisse für die im Baum lebende Seele, und von einem am Hause stehenden Baum glaubt man, daß er den Schutzgeist des Hauses berge [1]). Die gleiche Vorstellung kehrt noch in mannigfachen Variationen wieder. Nicht minder kennt die griechische Mythologie das Motiv der Verwandlung der Menschen in Bäume: so in dem Mythus von der Metamorphose der vor Apollo fliehenden Daphne in einen Lorbeerbaum. Aber wie dieser schon in das Gebiet der Märchenpoesie fallende Mythus späten Ursprungs ist, so scheint überhaupt das Spiel der frei in Wald und Feld herumschweifenden Geister der Verkörperung in einzelnen Bäumen voranzugehen: die Dryaden, die frei lebenden Waldnymphen sind früher als die »Hamadryaden«, die eigentlichen Baumseelen [2]). Immerhin gab es ein Motiv, welches diese Verkörperung der Seele in einem Baum direkt, auch ohne eine solche Umkehrung anthropogonischer Mythen, nahe legte: die Bestattung. Daß in den Baum oder vielleicht sogar in eine andere auf dem Grabe wachsende Pflanze die Seele des Verstorbenen übergehe, ist eine so naheliegende Assoziation, daß man sich wundern müßte, wenn sie nicht entstanden wäre. Auch ist sie in gewissem Sinne wieder eine Umkehrung des anthropogonischen Mythus: wie in diesem der Baum zum Menschen wird, so geht dort die menschliche Seele in den Baum über. So wurden in Indien nach der Leichenverbrennung die Knochen gesammelt und der Erde an einer Stelle übergeben, wo diese mit Wurzeln durchwachsen war, weil, wie das Brahmana sagt, »die Väter zu den Wurzeln der Bäume hinschlüpfen« [3]). Wenn Griechen wie Römer neben Malven und Rosen das Grab mit einer Cypresse schmückten, so knüpften sich daran wohl ähnliche Vorstellungen, und auch der christlichen Welt, die die gleiche Sitte bewahrt hat, sind jene Vorstellungen nicht fremd, wenn sie auch nur noch in unbestimmten Gefühlsassoziationen anklingen.

---

[1]) Mannhardt, a. a. O. S. 32 ff.

[2]) »Hamadryades Nymphae, quae cum arboribus nascuntur et pereunt, Dryades vero sunt, quae inter arbores habitant.« Servius, Comm. zu Vergils Ecl. 10, 62. Vgl. Roscher, Mythol. Lexicon, I, 2, p. 161 c (Stoll).

[3]) Oldenberg, Religion des Veda, S. 582.

Zwei Eigenschaften sind es nach allem dem, die dieser Form der Seelenverkörperungen vor andern zukamen. Zunächst sind sie, wenn man von den nicht hierher gehörenden anthropogonischen Mythen absieht, meist späten Ursprungs. Das erinnert an die ebenfalls in eine relativ späte Zeit fallende Entdeckung der Pflanze durch die bildende Kunst[1]). Beide Erscheinungen weisen auf übereinstimmende Ursachen hin: Mensch und Tier sind die frühesten Objekte des Interesses, und dieses steht wieder in enger Wechselwirkung mit allen den Motiven, die dem Übergang der Psyche in Seelentiere zugrunde liegen. Unter den Pflanzen steht aber der Baum im Vordergrunde der mythologischen Apperzeption, weil hier die naheliegende Assoziation mit der menschlichen Gestalt ein unmittelbares Motiv zu anthropogonischen Mythen und ihren Umkehrungen bildet. Auch das hat sein Analogon in der Kunst, wo bei der Säule, die den Baumstamm nachbildet, zum ersten Mal die Pflanze als Vorbild dient, worauf dann erst in einigem Abstand das Blätter- und Blumenornament nachfolgt (Bd. 3², S. 258 ff.). Wie sich der Baum in der Säule mit der Vorstellung der tragenden Menschengestalt assoziiert, so wird er auch im Besitz einer menschlichen Seele gedacht, vollends wenn dieser Vorstellung noch der Standort auf dem Grabe, das die Gebeine eines Verstorbenen birgt, zu Hilfe kommt. Zugleich ist aber unter den Verkörperungen der Psyche diese für die weitere Entwicklung der Seelenvorstellungen am wenigsten bestimmend, und sie nähert sich am meisten unter allen diesen Wandlungen dem Punkte, wo der Zusammenhang mit der individuellen Psyche verloren geht und sich der Übergang in die reine Dämonenvorstellung vollendet. Dem Gebiet der letzteren gehören dann die der Baumseele verwandten Wald- und Feldgeister bereits völlig an. Darum liegt nun auch die Pflanzenseele am weitesten ab von der zweiten selbständigen Gestaltung des Begriffs der Psyche, von der Schattenseele.

i. Die Psyche als Schattenseele. Das Traumbild.

Die Seele als Schatten, als leichtes, luftiges Ebenbild des Körpers, ist uns bereits unter den mannigfachen Metamorphosen der Hauch-

[1]) Vgl. Bd. 3², S. 210 ff.

seele begegnet. Mit schwirrendem Geräusch fährt nach Homer die Psyche aus dem Munde des Sterbenden zum Hades hinab, um dort im Reich der Schatten mehr ein Scheindasein als ein wirkliches Leben weiterzuleben (siehe oben S. 131). Unbestimmter liegt die gleiche Vorstellung heute noch dem allgemeinen Gespensterglauben und seinen Parallelerscheinungen in der Mythologie der verschiedensten Völker und Zeiten zugrunde, insofern dabei die Psyche zunächst als Hauch aus dem Munde des Sterbenden entweicht, dann aber im Gespenst als sein Schattenbild wiedererscheint. Das Wie dieses Übergangs tritt uns einigermaßen anschaulich da entgegen, wo der entweichende Hauch in eine Wolke übergeht, die unter den vielgestaltigen Formen, deren sie fähig ist, leicht auch menschliche Gestalt annehmen kann [1]. Auf ähnliche Weise kann nun aber auch weiterhin die als kriechendes oder fliegendes Tier erscheinende Seele in das Schattenbild des Menschen übergehen, so daß, wenn ein solches Tier unmittelbar aus dem Körper hervorkommt, die Schattenseele als eine Metamorphose der Körperseele erscheint. Ein charakteristisches Beispiel dieser Art bietet die deutsche Sage vom König Guntram, aus dessen Munde, während er schläft, sein Diener eine Schlange hervorkommen sieht, die auf demselben Wege wieder zurückkehrt. Nach dem Erwachen erzählt dann der König die wunderbaren Erlebnisse, die ihm im Traum begegnet sind. Das ähnliche Thema kehrt in den mannigfaltigsten Variationen in der Volkssage wieder [2]. Als Schlange, Wiesel, Maus, Schmetterling fährt die träumende Seele aus. Da sie sich selbst aber in ihren Träumen durchaus wie ein Ebenbild des Träumenden selbst gebärdet, so erscheint hier die nämliche Seele gleichzeitig als Schatten und als Tier. Schatten ist sie in ihrem eigenen Tun und Wesen, Tier ist sie in den Augen des Zuschauers, der sie wandern sieht.

Von den sonstigen Metamorphosen der Psyche unterscheidet sich jedoch diese wesentlich dadurch, daß die Schattengestalt offenbar auch primär entstehen kann, während die Umwandlungen in Wolke, Wind,

[1] Besonders gehört hierher in der nordischen Mythologie der Zusammenhang der Nachtgespenster mit den Wolken- und Nebeldämonen der Maren, Elben usw. Vgl. unten Kap. 3.

[2] Grimm, Deutsche Mythologie[4], II, 905.

Rauch und bewegte Tiere im allgemeinen erst durch Assoziationen, die von der Vorstellung des Atems ausgehen, möglich ist. Jene kann dagegen außer aller Verbindung mit der Hauchseele und deren Metamorphosen auftreten, und diese selbständige Entstehungsweise führt zugleich eigenartige Bedingungen und neue Erscheinungen mit sich, die für die gesamte Entwicklung des Seelenglaubens von hoher Bedeutung sind. Das ursprünglichste und häufigste Motiv dieser primären Vorstellung der Schattenseele ist unzweifelhaft das Traumbild. Ihm können sich dann aber noch Visionen des wachen Lebens zugesellen, wie sie in Fieberzuständen oder unter der Einwirkung toxischer Substanzen, berauschender Tränke, aufregender heißer Dämpfe auftreten. Solche Reize mögen ursprünglich zufällig entstehen, werden dann aber auch absichtlich als Zaubermittel angewandt. Traumbild und Vision sind übrigens nicht bloß, wie man es häufig ansieht, die Motive, aus denen die Vorstellungen von der Schattenseele entstehen, sondern sie sind selbst diese Seele. Das Bild, das der Naturmensch im Traume sieht, ist ihm unmittelbare Wirklichkeit. Im Traum, in der Ekstase hat er in einer andern Welt verkehrt. Von dem Traumbild hat daher die Schattenseele alle ihre physischen Eigenschaften entlehnt: ihre Sichtbarkeit für das Auge, ihre Flüchtigkeit und phantastische Veränderlichkeit. Auch die Schatten des Hades haben bei Homer diese Eigenschaften bewahrt. Es ist nur noch eine andere hinzugekommen, die dem Gefühl entspringt, mit dem ein lebensfreudiges Geschlecht dem Tode gegenübersteht. Die Schatten des Hades sind stumm und bewußtlos. Das sind sie noch nicht in dem Seelenmythus einer primitiveren, von dem Zauber der Traumwelt fester umfangenen Kultur. Der Grieche der homerischen Zeit hat eben, mögen ihm auch, wie in der Szene, wo Patroklos dem schlafenden Achill erscheint, Traum- und Seelenerscheinungen gelegentlich zusammenfallen, doch bereits Traum und Wirklichkeit zu scheiden gelernt. Die Schatten des Hades sind daher den Traumbildern, aus denen sie hervorgegangen, zwar noch ähnlich genug, aber sie sind doch nicht mehr mit ihnen identisch; sondern, wie sie in ihrem unterirdischen Reich eine von der Welt der Lebenden abgeschiedene Welt bilden, so sind sie selbst zu Wesen eigener Art geworden, die jenen traumhaften Urbildern, von denen sie abstammen, nicht mehr in allen Stücken gleichen. Ganz anders, wo die Schatten-

seele ihre ursprüngliche Form bewahrt hat. Da haust sie inmitten der Lebenden. Sie verkehrt allnächtlich mit dem Träumenden und zeigt sich bei lichtem Tag in der Ekstase den Auserwählten. Die blassen Ebenbilder dieser Traumseelen werden nun aber auch unter der Wirkung der Furcht und des Schreckens als Spukgestalten in die Umrisse der im Dunkel oder in der Ferne dem Auge verschwimmenden Gegenstände hineingesehen. Zugleich haben jene den Menschen im Schlaf bedrängenden Schattenseelen noch die volle Sinnlichkeit bewahrt, die auch das Traumbild oder die Vision besitzen können, mit denen sie ja tatsächlich eins sind. Sie sprechen mit dem Träumenden, sie bedrohen und quälen ihn. Denn alle jene physiologischen Reize, die noch heute für uns an die Traumbilder zugleich Empfindungen der übrigen Sinne, besonders des Tastsinns binden und unter der Mitwirkung reproduktiver Assimilationen zu komplexen phantastischen Gebilden gestalten, sie fehlen natürlich auf einer primitiven Stufe um so weniger, als sich hier die Störungen der physischen Funktionen unter der Wirkung einer wenig hygienischen Lebensweise ungleich stärker geltend machen. Wo Hunger oder Übersättigung, besonders im Schlafe, Herzschlag und Atmung empfindlich stören und in den Organen der Verdauung drückende oder schmerzhafte Empfindungen auslösen, da gewinnen natürlich jene Reizträume, die auch für den Kulturmenschen quälende Störungen des Schlafes verursachen können, noch eine ganz andere Bedeutung. Denn alle diese unter der Mitwirkung der inneren und äußeren Tastempfindungen mit der vollsten sinnlichen Lebendigkeit ausgestatteten Traumvorstellungen, in die außerdem assimilativ massenhafte Erinnerungselemente hereinspielen, sie sind ihm erlebte Wirklichkeiten. Die Schattenseelen, mit denen er verkehrt, sind ihm daher durchaus nicht bloße unfühlbare und unhörbare Schatten, sondern sie bedrängen alle seine Sinne, wenn auch fortan der Gesichtssinn ihnen jenen Charakter der Flüchtigkeit und der Veränderlichkeit gibt, der sie von den Gegenständen des wachen Bewußtseins scheidet [1]).

Aus diesen Verhältnissen ergeben sich klar die Ähnlichkeiten wie Unterschiede, die der Schattenseele im Vergleich mit ihrer Doppel-

---

[1]) Vgl. hierzu Grundzüge der physiologischen Psychologie 5, III, S. 649 ff.

gängerin, der Hauchseele, zukommen. Ähnlich ist sie dieser nur in ihrer Flüchtigkeit und in der Leichtigkeit, mit der sie, den wechselnden Impulsen der Traumphantasie folgend, Umgestaltungen erfahren kann. In diesen übereinstimmenden Zügen sind aber zugleich, trotz aller sonstigen Verschiedenheit, die engen Assoziationen begründet, die beide Seelenvorstellungen miteinander eingehen. Insbesondere erklärt sich daraus, daß die als Hauch entweichende Psyche so leicht zum Schattenbild wird, aber auch umgekehrt, daß dieses wiederum, wie noch oft in den Gespenstervorstellungen, in einen unsichtbaren Hauch zergehen kann. An diese erste knüpfen sich dann leicht als sekundäre Assoziationen die des Übergangs der Schattenseele in bewegte Tiere und namentlich in jene doppelgestaltigen Erscheinungsformen, wo die Psyche, wie in der Sage von König Guntram, Tiergestalt und menschlicher Schatten zugleich ist. So mannigfache Verbindungen aber auch die Schattenseele mit den übrigen Seelenvorstellungen bilden kann, indem sie bald in die Reihe der Metamorphosen derselben eintritt, bald irgend eine ihrer Formen als Doppelgängerin begleitet, sie selbst, die vor allen andern den Vorzug hat, ein wirkliches »alter ego« des Menschen in seiner äußern Erscheinung zu sein, hat allem Anscheine nach in Traum und Vision ihre einzige Quelle. Wohl schreibt auch der Volksglaube gelegentlich dem im Licht entworfenen Schatten ein gespenstisches Leben zu, und als Märchenmotiv kommt diese, von Chamisso in seinem »Peter Schlemihl« humoristisch verwertete Vorstellung namentlich in der Weise vor, daß der Schatten Verwandlungen erleidet, die den Tod seines Inhabers vorausverkünden [1]. Ebenso hält gelegentlich der Wilde das Bild im Spiegel oder das Porträt eines Menschen für beseelt, und es kann sich daran selbst die Vorstellung knüpfen, daß, wer dieses Bild davonträgt, auch etwas von der Seele hinwegnehme [2]. Doch läßt sich nicht nachweisen, daß diese Vorstellungen auf die Schattenseele einen tieferen Einfluß ausgeübt haben. Vielmehr handelt es sich hier wahrscheinlich um eine jener assoziativen Umkehrungen, die gerade auf dem Gebiet

[1] Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I (Deutscher Unsterblichkeitsglaube), 1867, S. 106 ff. v. Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 5, 1902, S. 11 ff.

[2] Fr. Schultze, Psychologie der Naturvölker, S. 261 f.

der Seelenvorstellungen überaus häufig sind. So können sich auch die Affekte, die an die in Träumen und Visionen erscheinende Schattenseele geknüpft sind, unter dazu günstigen Bedingungen wohl einmal auf den im Licht entworfenen Schatten übertragen, der nun als ein ähnlicher Doppelgänger des Menschen erscheint wie das Traumbild, wenn der Träumende sein eignes Ebenbild erblickt; und ähnlich mag auf das gespiegelte oder gemalte Bild wiederum etwas von den Gefühlen übergehen, die der Doppelgänger im Traum erweckt. In der Tat spricht dafür die unheilvolle Deutung, die der Aberglaube häufig an die Erscheinung des Doppelgängers überhaupt knüpft, mag dieser nun im Traum oder in wacher Vision auftreten [1]). In diesem Aberglauben scheint sich wiederum das besondere Gefühl der Überraschung und des Schreckens zu reflektieren, das der Mensch vor seinem eigenen Anblick im Traum empfindet. Das Ungewohnte der Erscheinung bewirkt das Gefühl der Überraschung; und diese Überraschung wird alsbald zum Schrecken, wo der Traum selbst für erlebte Wirklichkeit gilt oder wo diese Vorstellung unter dem Einfluß ungewohnter, durch die Beschaffenheit des Traumbildes erweckter Gemütsbewegungen auch später noch nachwirkt.

Bildet die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit der Traumerscheinungen das Band, das ursprünglich die der Traumphantasie entstammende Schatten- mit der Hauchseele und deren Metamorphosen verknüpft, so machen nun aber nicht minder die großen Unterschiede dieser Seelenträger allmählich ihre Wirkungen geltend, und sie sind es schließlich wohl hauptsächlich, die das wechselnde Schicksal der Seelenvorstellungen überhaupt bestimmen. Denn dies bleibt unter allen Umständen ein allgemeiner Zug dieser Entwicklung, daß jene beiden Faktoren, aus denen sich der Begriff der Psyche zusammensetzt, fortan nebeneinander wirksam bleiben, während außerdem immer auch noch die Körperseele, diese namentlich in ihren metamorphischen Übergängen zur eigentlichen Psyche, hereinspielt. Zwei Erscheinungen stellen sich auf diese Weise regelmäßig als die Endergebnisse dieser Entwicklung heraus. Sie charakterisieren zugleich treffend den

[1]) Daß der Mensch, der sich selbst sieht, im Verlauf eines Jahres sterben müsse, ist z. B. ein in den verschiedensten Teilen Deutschlands verbreiteter Glaube. (Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², S. 212.)

allgemeinen Verlauf derselben. Die erste besteht darin, daß zunächst die Psyche in ihrer doppelseitigen Gestalt die Vorherrschaft über die Körperseele und ihre Nachwirkungen in Mythus und Volksglauben gewinnt. Daran schließt sich dann als zweites und letztes Ergebnis, daß unter den im Begriff der Psyche vereinigten Vorstellungen wiederum die Schattenseele den Sieg davonträgt, indem sie namentlich jene anderweitigen Metamorphosen zurückdrängt, in denen die Körperseele nachwirkt. An diesem Resultat sind nun freilich noch manche weitere Veränderungen der mythologischen Vorstellungen beteiligt, die hier vorläufig nicht näher verfolgt werden können, weil sie in das Gebiet des Naturmythus hinüberreichen. Namentlich gehört hierher das allmähliche Zurücktreten der Tiere im Kultus, dessen äußere Symptome uns schon bei der Entwicklung der künstlerischen Phantasie begegnet sind, sowie die damit Hand in Hand gehende Vermenschlichung der Göttervorstellungen, die ihrerseits wieder mit dem Erwachen des geschichtlichen Lebens zusammenhängt[1]). Lebt der Mensch nach dem Tode in der primitiven Phantasie als Wind, als Wolke, als kriechendes oder fliegendes Tier weiter, so erblickt eine höhere Kultur in der fortlebenden Seele nur noch das eigene Ebenbild. Die Schattenseele ist so die einzige, die nach allen diesen Metempsychosen und Seelenverdoppelungen übrig bleibt, als diejenige, die am vollkommensten in die Gefühle und Strebungen des Menschen hineingedacht werden kann, und die nun mit allen den Schrecken oder mit allem dem Glanz und der Herrlichkeit umgeben wird, die Furcht und Hoffen in diese Zukunft seiner Seele projizieren. Dadurch hängen aber zugleich die weiteren Schicksale der Schattenseele auf das engste mit den Anschauungen vom künftigen Seelenland und Seelenleben zusammen, die uns erst im Zusammenhange mit dem Naturmythus beschäftigen können, da sie ihrem Wesen nach in einer Verwebung der Seelenvorstellungen mit diesem bestehen.

Für die Form, in der die Vorstellung der Schattenseele festgehalten wird, ist dagegen zunächst die Erscheinung der jüngst Verstorbenen im Traume maßgebend. Daß sich die Gedanken der Überlebenden am meisten mit den Toten beschäftigen, die vor kurzem

[1]) Vgl. hierzu Bd. 3^2, S. 165 ff.

selbst noch unter den Lebenden weilten, und daß infolgedessen besonders häufig auch in den Traumbildern jüngst Verstorbene auftreten, ist eine Eigenschaft, die dem Traum zu allen Zeiten zukommt und ihm vermöge der Einwirkungen, welche die wiederholte und unter der starken Mithilfe von Gefühlen und Affekten stehende Reproduktion ausübt, notwendig zukommen muß. Für den Naturmenschen ist aber wiederum die Erscheinung des Verstorbenen im Traum dieser Verstorbene selbst, und je lebendiger der Traum gerade die von starken Affekten begleiteten Bilder vorführt, um so weniger kann an seiner Wirklichkeit ein Zweifel obwalten. Darum ist die Wiederkehr der Toten, besonders der jüngst Verstorbenen diejenige Form ihres Verkehrs mit den Lebenden, die am längsten andauert, und die überall auch noch im heutigen Volksglauben ihre fühlbaren Reste zurückgelassen hat. Die Wünsche des Toten, von denen man meint, daß sie unerfüllt geblieben seien, seine Gefühle der Teilnahme an den Genossen, der Rache an Feinden werden nun auf das Traumbild übertragen: beratend oder drohend heischt es Gehorsam und mahnt durch sein Wiedererscheinen so lange, bis die Wünsche erfüllt sind, an deren Vollbringung der Hingeschiedene selbst durch seinen Tod verhindert worden ist. Damit wird die Ruhelosigkeit des Träumenden, der sich von seinem Gewissen gequält fühlt, zur Ruhelosigkeit des ihm erscheinenden Geistes, wogegen sich mit der durch die Erfüllung der Wünsche desselben eintretenden Beruhigung des Gemüts auch die Vorstellung von der Ruhe der irrenden Seele verbindet. Dazu kommt dieser Ruhe die Zeit zu Hilfe, indem sie die Erinnerung an den Toten allmählich auslöscht, an dessen Stelle nun die neu Abgeschiedenen treten, um in Träumen und Visionen das lebende Geschlecht heimzusuchen.

Aus diesen reproduktiven Faktoren der Traumvorstellungen ergeben sich ohne weiteres die wesentlichen Eigenschaften der Psyche als Schattenseele. So zunächst die, daß sie, so lange sie nicht irgendwie durch Assoziationen mit den andern Seelenformen verändert ist, überall das Bild einer individuellen Persönlichkeit bewahrt, die wirklich auf Erden gewandelt hat. Wie im homerischen Hades jeder einzelne Schatten die Psyche eines einzelnen Abgeschiedenen ist, so haftet auch schon an den primitivsten Seelenvorstellungen der Naturvölker, so lange sie diesem Gebiet angehören,

das Bild einer bestimmten, im Leben gekannten Persönlichkeit. Der Traum erneuert eben in der Regel die Bilder wirklicher Eindrücke, und er tut dies vor allem in jenem häufigsten Fall, wo er einen Verkehr des Träumenden mit jüngst Verstorbenen herstellt. Wird dagegen das Traumbild zum unbestimmten Gespenst, so liegen sofort auch die oben geschilderten Verbindungen mit den andern Seelenformen, wie mit dem Hauch, dem flatternden Nachtvogel, nahe. Aus der dem Traum entstammenden Schattenseele erwächst dann weiterhin die auf primitiven Stufen allverbreitete Anschauung, daß die Seele das Leben nach dem Tode nur eine verhältnismäßig kurze Zeit überdauere. Bestimmte Vorstellungen darüber, wann sie vergehe, werden zwar selten ausgebildet. Aber tatsächlich spielen doch im Bewußtsein der Überlebenden nur die Seelen der jüngst Verstorbenen eine Rolle, so lange nicht entweder Seelenbegriffe, die in die Gebiete des Ahnenkultus und des Naturmythus hinüberreichen, weitere Bedingungen hinzubringen, oder so lange sich nicht ein geschichtlicher Zusammenhang herstellt, der nun in der Heroensage eigentümliche Assoziationen zwischen historischen Erinnerungen, naturmythologischen Motiven und Seelenvorstellungen erzeugt (vgl. unten III, 5). Die Schattenseele als solche ist aber an sich vergänglich: sie lebt nicht länger, als die Erinnerung der Überlebenden eine Persönlichkeit in Träumen oder Visionen noch festzuhalten vermag. So genießen denn auch nach den Vorstellungen vieler Naturvölker die Seelen der Häuptlinge und Kriegshelden ein längeres Fortleben nach dem Tode, als die der gewöhnlichen Menschen, oder es wird den letzteren überhaupt der Anspruch auf ein solches Fortleben versagt[1]). Reste dieser Rangordnung der Seelen, in der sich unmittelbar die Dauer der Erinnerung spiegelt, die sie zurücklassen, finden sich übrigens auch noch in den Mythologien aller Kulturvölker. Namentlich der Glaube an den Untergang der Seelen der Kinder oder mindestens der tot geborenen und der kurz nach der Geburt gestorbenen, in christlichen Ländern der ungetauften, hat sich vielfach bis heute erhalten und in den abweichenden Bestattungsformen solcher vermeintlich seelenloser Wesen seine Spuren zurückgelassen[2]). So konzentrieren sich denn auch alle jene Bräuche,

[1]) Vgl. z. B. Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, V, 2, S. 144.
[2]) von Negelein, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 34, 1902, S. 79.

die in dem Glauben an das Fortleben der Seele ihren Halt finden, namentlich auf primitiven Stufen ganz auf die Zeit kurz nach dem Tode. Als eine letzte, eng mit dem Persönlichkeitscharakter der Schattenseele verbundene Erscheinung tritt aber endlich noch die hinzu, daß die Seele als Ebenbild des Verstorbenen auch in dem Zustande weiter lebt, in dem sich dieser beim Eintritt seines Todes befand. Die Kinder erscheinen als Kinder, die Greise als Greise wieder. Bei Verstümmelungen des Körpers fehlt auch der Schattenseele das verlorene Glied, und selbst die Verstümmelung des Leichnams kann noch auf jene übergehen. So schneidet der Australier seinem erschlagenen Feinde den rechten Daumen ab, damit der rächende Geist nicht den Schattenspeer nach ihm werfen könne[1]).

In allem dem spiegelt sich unmittelbar die Eigenschaft, die das Traumbild mit sonstigen Erinnerungsbildern teilt, daß es die erinnerte Persönlichkeit in der Regel in der Gestalt wiedererweckt, in der sie zuletzt gesehen worden ist. Erst in späteren Umbildungen dieser primitiven Vorstellungen ändert sich das, indem nun bei reiferer geistiger Entwicklung auch das Gedächtnis der individuellen Persönlichkeit weniger am einzelnen Moment und an den zuletzt empfangenen Eindrücken haftet, als vielmehr einen Totaleindruck festzuhalten sucht. Dies wirkt wohl einigermaßen schon auf die Erinnerungs- und Traumbilder zurück und setzt sich dann fort in die Kunst, deren Gebilde nun wieder auf die Vorstellungen vom Fortleben der Schattenseele zurückwirken.

Doch so wichtig der in dem Eindruck des Todes psychologisch wohl begründete Vorzug ist, den in den Vorstellungen von der Schattenseele das Bild Verstorbener und namentlich jüngst Verstorbener genießt, so ist es doch unvermeidlich, daß daneben auch die Bilder der Lebenden, die ja in Träumen wie Visionen nicht fehlen, ihre Rückwirkungen ausüben. Eine einzelne Seite dieses Einflusses ist uns schon oben bei der ominösen Bedeutung, die der Volksglaube dem »Doppelgänger«, dem Erscheinen des eigenen Bildes im Traum, beilegt, begegnet. Analog gewinnt nun aber das Bild jeder andern noch lebenden Persönlichkeit seine Bedeutung. Auch hier ist das Traumbild die Schattenseele des Menschen, nur

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 444f.

daß diese in solchem Fall bloß auf kurze Zeit dessen Körper verlassen hat. Da die räumliche Entfernung kein Hindernis eines solchen Geisterverkehrs ist, so erweckt dies unmittelbar zugleich die Überzeugung, daß die Seelen mit unmeßbarer Geschwindigkeit den Raum durcheilen können. Dieses Erscheinen Abwesender assoziiert sich dann weiterhin mit den Bildern entfernter Orte, an die sich der Träumende selbst versetzt findet. So entwickelt sich ein eigentümliches Doppelspiel, das, wie die Traumbeobachtung zeigt, plötzlich und scheinbar unvermittelt einen Ortswechsel des eigenen Standpunktes herbeiführen kann. Im einen Moment werden entfernte Personen als Anwesende geschaut, die zum Träumenden gekommen sind; im nächsten sieht sich dieser selbst an ferne Orte versetzt, wo er nun mit andern verkehrt. Dieses Doppelspiel des Traums spiegelt sich deutlich auch in den Vorstellungen des Volksglaubens vom nächtlichen Wandern der Seelen und vom »doppelten Gesicht«, Vorstellungen, die dann ihrerseits wieder allgemeine Schemata abgeben, in denen sich leicht hierher gehörige Formen des Seelenmythus, deren Ursprung uns nicht mehr unmittelbar zugänglich ist, einordnen lassen. Wahrscheinlich ist für diesen Wechsel zwischen der eigenen Wanderung der Seele und dem Verkehr mit den zu ihr kommenden Geistern lediglich die allgemeine Traumsituation maßgebend. Wo gegenüber den Traumbildern der Personen die Umgebung unbeachtet bleibt, da erscheint der Traum als eine Heimsuchung durch Seelen, die aus der Ferne gekommen sind. Wo umgekehrt die fremde Umgebung in der Traumphantasie stärker hervortritt, da sieht sich der Träumende selbst in die Ferne versetzt. Doch wie diese beiden Vorstellungen manchmal in einem und demselben Traum wechseln oder unsicher zwischen beiden Zuständen schweben können, so gehen sie auch in den Seelenmythen fortwährend ineinander über. Gemeinsam ist beiden eben nur dies, daß die Seele, sei es die eigene, sei es die eines andern, ihren Körper verlassen und in weiter Entfernung Dinge sehen oder selbst ihre Anwesenheit kund tun kann. Wie sehr jedoch über diese Erscheinungen der Seelen Lebender die Schattenseelen der Verstorbenen vermöge der oben erwähnten natürlichen Bedingungen der Traumerinnerung die Übermacht haben, das spricht sich auch darin aus, daß der Volksaberglaube dem Erscheinen eines Lebenden

im Traum nicht selten eine auf den Tod des Gesehenen hinweisende Bedeutung beilegt[1]. Allerdings pflegt diese Furcht vor dem Traumbild des Lebenden infolge der Häufigkeit dieses Ereignisses bei den gewöhnlichen, rasch wieder vergessenen Träumen zu schwinden. Entweder muß die Erscheinung eine ungewöhnliche sein, wie beim Anblick der eigenen Person, dem »Doppelgänger«, oder es wird wohl auch die Beziehung des Traumes auf ein in der Zukunft eintretendes Unheil bloß den Träumen einzelner Personen zugeschrieben, die zu ihrem eigenen Unglück mit dieser Gabe des »zweiten Gesichts« ausgerüstet sind. Damit reichen diese Erscheinungen zugleich aus dem gewöhnlichen Umkreis der Vorstellungen von der Schattenseele in ein weiteres Gebiet hinüber: in das der Vision.

4. Einfluß ekstatischer Zustände auf die Seelenvorstellungen.

a. Vision und Ekstase.

Unter dem Namen der Vision lassen sich zweckmäßig Erscheinungen zusammenfassen, die teils als echte Traumbilder, also im Schlafe, teils aber auch in Zuständen ungewöhnlicher zentraler Erregbarkeit im Halbschlaf, in der Hypnose oder bei wachem Bewußtsein eintreten, und die darin übereinstimmen, daß sie mit voller Deutlichkeit Situationen, Personen und Ereignisse vorspiegeln, die entweder in die Zukunft oder aber auch an einen fernen Ort im Raume verlegt werden. Diese letzte Eigenschaft, die Verlegung der unmittelbaren Erlebnisse in zeitliche oder räumliche Ferne, nicht der wache oder halbwache Zustand, ist das einzige charakteristische Merkmal der Vision. Denn es gibt zweifellos auch Traumvisionen, und viele der historisch berühmt gewordenen Visionen gehören wahrscheinlich hierher. Aber während sich die gewöhnlichen Traumerscheinungen sämtlich als unmittelbar erlebte darstellen, also in diesem Sinne, wie alles was wir normalerweise auch im wachen Zustand erleben, der Gegenwart angehören, ist die Vision entweder von dem Bewußtsein begleitet, daß sich das Geschaute in räumlicher oder zeitlicher Ferne ereigne, oder dieses Bewußtsein tritt mindestens nachträglich auf, nachdem die Vision selbst vorübergegangen ist. Im letzteren Fall

[1] Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², S. 211.

unterscheiden sich natürlich die Visionen nicht wesentlich von gewöhnlichen Träumen oder, wenn sie dem wachen Zustand angehören, von Halluzinationen und Illusionen[1]. Namentlich fallen sie dann ganz mit diesen zusammen, wenn die Beziehung auf künftig oder gleichzeitig geschehende wirkliche Ereignisse erst nachträglich, etwa erst in dem Augenblick erfolgt, wo etwas dem Geschauten Ähnliches wirklich eingetreten ist. Da manche Fälle sogenannter Visionen zweifelsohne hierher gehören, so erhellt daraus schon, daß eine sichere Scheidung von Vision und Traum oder Halluzination unmöglich ist.

Gegenüber diesen unsicheren Fällen werden daher zu den echten Visionen alle die Erscheinungen des Traumes und der Halluzinationen des wachen Lebens zu zählen sein, mit denen sich unmittelbar das Bewußtsein der zeitlichen oder räumlichen Ferne des Geschauten verbindet. Ein solches Bewußtsein setzt nun an und für sich einen höheren Grad apperzeptiver Funktionen voraus, als er dem gewöhnlichen Traum eigen ist. Die eigentlichen Visionen fallen daher zum größten Teil in das Gebiet der sogenannten hypnotischen Somnambulie, d. h. sie beruhen physiologisch zwar, ganz so wie die Traumerscheinungen, auf einer gesteigerten Erregung der Sinneszentren, infolge deren eine Menge schwacher und darum unter normalen Verhältnissen unbemerkt bleibender Sinneseindrücke unter der Mitwirkung reproduktiver Assimilationen halluzinatorisch verstärkt und umgestaltet werden; aber es bleiben dabei doch die apperzeptiven Prozesse noch zureichend erhalten, damit sich in diesen oft stürmisch bewegten Assoziationen das Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit behaupten kann. Diese Persönlichkeit selbst kann sich jedoch dabei zugleich, ähnlich wie im Traume, als eine veränderte fühlen, die, um so mehr, je höher die ungewöhnliche Erregung gesteigert ist, zugleich als ein fremdes geistiges Wesen empfunden wird, während trotzdem, abweichend von dem gewöhnlichen Traume, vermöge der energischen Ausübung der apperzeptiven Funktionen, das Bewußtsein des eigenen Ich und seine

[1] Hinsichtlich der für das Verständnis der Visionen und der Visionenliteratur erforderlichen psycho-physiologischen Seite dieser Erscheinungen, also besonders der Halluzination und der phantastischen Illusion verweise ich hier auf meine Physiol. Psychol.5, III, S. 642 ff.

Orientierung zur Umgebung erhalten bleibt. So kommt es zu der für viele Visionen charakteristischen Vorstellung, daß sich ein fremder Geist des eigenen Geistes bemächtigt habe. Nun spricht und handelt der Visionär, sobald er sich von der über ihn gekommenen Erleuchtung hingerissen fühlt, so, als wenn er der Geist oder der Gott selbst wäre, der von seiner Seele Besitz ergriffen hat, ohne daß dadurch doch sein eigenes Selbstbewußtsein getrübt zu sein braucht. Anders verhält sich der Visionär, dem nur die Halluzinationen des Traumes zur Verfügung stehen. Indem ihm die Gebilde seiner Visionen in dem wachen Zustand, in dem er doch allein über sie Rechenschaft geben kann, bereits als fremde gegenübertreten, schildert er sie nicht als unmittelbare, sondern als früher erlebte Begebenheiten, als Worte, die ein außerhalb stehender Geist oder Gott an ihn gerichtet, als Befehle, die er ihm erteilt habe. Je mehr dann bei dieser Reproduktion notwendig zugleich die Reflexion sich vordrängt, um so näher berührt sich in diesem Fall der Visionär mit dem Träumer, der nach dem Erwachen aus dem visionären Zustand nachträglich selbst seine Träume deutet.

Zur Vision tritt die Ekstase nicht als ein selbständiges Phänomen, sondern als eine andere Seite des gleichen Zustandes abnorm gesteigerter Erregung. Bezeichnet die Vision diese Erregung in ihrer unmittelbaren Wirkung auf die sinnlichen Vorstellungen, unter denen jener Ausdruck die Gesichtsvorstellungen teils wegen ihrer allgemeinen Vorherrschaft im menschlichen Bewußtsein, teils aber auch wegen der besonders lebhaften zentralen Erregbarkeit des Gesichtssinns herausgreift, so weist die Ekstase mit dem Bilde des Entrücktwerdens, das dieses Wort in seiner unmittelbaren Bedeutung in sich schließt, nicht nur auf die intensive Steigerung hin, die alle seelischen Vorgänge über die ihnen im normalen Leben gesetzten Schranken hinausführen; sondern sie hebt zugleich eine Eigenschaft hervor, die für die zur Vision gesteigerte Sinneserregung besonders bezeichnend ist: jene Versetzung des Bewußtseins in die Ferne, das Heraustreten aus der unmittelbaren Umgebung, in deren Grenzen der gewöhnliche Traum befangen bleibt. Enthält in dieser letzteren Beziehung die Ekstase eine ergänzende Bestimmung zum Begriff der Vision, so geht sie in der ersteren auf den ganzen Umfang des seelischen Lebens, von dem die Vision nur die in die Sphäre der Sinnesfunktionen

fallende Seite herausgreift. Ganz besonders sind es die Gefühle und Affekte, die hier dem Bild der Ekstase seine augenfälligsten Züge beifügen; und es sind vor allem diese emotionalen Bestandteile des Zustandes, die vermöge ihrer engen Beziehungen zu den Ausdrucksbewegungen das äußere Symptomenbild des Ekstatischen abgeben. In diesem tritt aber die Beziehung zu Gefühl und Affekt deutlich auch darin hervor, daß sich die Ekstase in ihren Symptomen keineswegs als ein gleichförmiger Zustand darstellt, sondern daß sie nach dem alle Gemütsbewegungen beherrschenden Prinzip der Bewegung zwischen Gegensätzen ebenfalls in zwei entgegengesetzten Formen sich äußert, die wir als die der exaltierten und der apathischen Ekstase bezeichnen können. Die Symptomenbilder beider, wie sie auch aus rein inneren Motiven vorkommen, bieten sich in charakteristischen Formen bei gewissen toxischen Einwirkungen. So erzeugt der Alkohol ausgeprägte Erscheinungen exaltierter, das Opium ebensolche apathischer Ekstase; und die ähnlichen Gegensätze bieten sich in psychopathischen Zuständen[1]). Doch gibt es hier wie dort zugleich Übergänge in der Form eines allmählichen oder plötzlichen Überspringens der exaltierten in die apathische Form oder umgekehrt. Das erstere ist bei der maniakalischen wie bei der alkoholischen Ekstase eine regelmäßige Erscheinung. Aber auch der entgegengesetzte Übergang kann vorkommen. So bieten gerade die früher erörterten ekstatischen Tänze Beispiele beider Art, meistens in dem Sinne, daß ein Zustand innerer Verzückung, der äußerlich in den stereotypen Formen langsam sich wiederholender rhythmischer Bewegungen apathisch erscheint, mehr und mehr zur Exaltation sich steigert, worauf endlich diese, nachdem sie ihren Höhepunkt überschritten, wiederum in völlige Apathie zurücksinkt. (Vgl. Bd. 3², S. 422 ff.)

So eng hiernach Vision und Ekstase aneinander gebunden sind, so können sie innerhalb ziemlich weiter Grenzen anscheinend unabhängig variieren. Bald überwiegt die Affekterregung und mit ihr die Ekstase, bald die aus der Sinneserregung entspringende Vision. In ihrer Verbindung erzeugen aber beide jene Erscheinungen des Schweifens der Phantasie in räumliche und zeitliche Fernen, wobei

---

[1]) Kraepelin, Psychiatrie, I7, S. 258.

in der die unmittelbare Wahrnehmung erreichenden und oft übersteigenden Intensität das Unterschiedsmerkmal der Vision von den gewöhnlichen Traumbildern besteht. Unter allen Erscheinungen, die dem weiteren Gebiete der Seelenvorstellungen angehören, bezeichnet so die Ekstase sowohl durch die Höhe der Affekte wie durch die veränderte Richtung, die sie diesen und den in sie eingehenden Gefühlen gibt, einen wichtigen Wendepunkt der Entwicklung. Sind innerhalb des primitiven Seelenglaubens Furcht und Grauen die Hauptfaktoren der Seelenzustände, in die sich nur selten in der Leidenschaft der Jagd oder des Kampfes und besonders auch in den hier schon ein Übergangsgebiet bildenden Visionen der Träume die Gefühle der Beglückung und Befriedigung einmischen, so erhebt sich in der Ekstase die Seele zum erstenmal zu Freudenaffekten, die jedes im gewohnten Lauf des Lebens erreichbare Maß übersteigen. Befreit von den Schmerzen und Sorgen, die sonst ihn bedrücken, schwebt die Phantasie des Ekstatikers in den Bildern einer in den Visionen unmittelbar geschauten höheren Welt. Ist er zur gemeinen Wirklichkeit erwacht, so wird ihm dann diese höhere Welt um so leichter zu einer zukünftigen, die ihn nach dem Tode erwartet. So liegt in der Ekstase eine wichtige Quelle der Jenseitsvorstellungen und zugleich eines der Hauptmotive religiöser Entwicklung.

b. Wachvision und Traumvision. Die Prophetie.

Bezeichnen wir die verschiedenen Fälle der Vision, die sich hier darbieten, als die der Wachvision und der Traumvision, so deutet der letztere Ausdruck durch die Verbindung der beiden Begriffe Traum und Vision bereits an, daß auch die Traumvision zwar als eine Unterart des Traumes betrachtet werden kann, daß sie sich aber doch von den gewöhnlichen Träumen teilweise schon durch ihre Entstehungsbedingungen und dann infolgedessen auch durch eigentümliche weitere Merkmale unterscheidet. Einen visionsartigen Charakter gewinnt nämlich der Traum in der Regel erst dann, wenn die Interessen des wachen Lebens vermöge der Intensität, mit der sie das Gemüt erregen, auf den Traum herüberwirken und diesen lebhafter und zusammenhängender gestalten. In letzterer Beziehung kann man schon die Analogie mit der Traumvision gelegentlich bei

gewöhnlichen Träumen nach aufregenden Erlebnissen beobachten. Ja man bemerkt das ähnliche selbst bei solchen Träumen, die unter dem im wachen Zustand gefaßten Vorsatz entstehen, die während des Schlafes kommenden Träume beobachten zu wollen. Auch hier gestalten sich diese zusammenhängender und dadurch der nachträglichen Erinnerung zugänglicher als gewöhnlich, — ein Moment, das auch bei den berufs- oder gewohnheitsmäßigen Visionären eine entscheidende Rolle spielen dürfte, namentlich wenn außerdem noch religiöse oder starke nationale Erregungen die Entstehung lebhafter Träume oder, bei besonders gesteigerter Erregbarkeit, die von Wachvisionen begünstigen.

Diese Bedingungen bringen es mit sich, daß die eigentümlichen Unterschiede dieser beiden Formen der Vision erst auf höherer Kulturstufe deutlicher hervortreten, da eben hier erst jene religiösen und nationalen Motive eine zureichende Macht gewinnen können. Natürlich ist hier die gewöhnliche Traumvision überall das ursprüngliche. Wie diese sich unter dem Einfluß aufregender Erlebnisse oder in fieberhaften Zuständen zu größerer Lebhaftigkeit steigern kann, so daß die Traumbilder leicht für wirkliche Erlebnisse gehalten werden, so geht nun aber auch ohne scharfe Grenze die Traumvision in die Wachvision über. Solche Übergänge bieten sich uns unter willkürlich herzustellenden Bedingungen leicht in Zuständen der Hypnose, wo diese, im sogenannten »somnambulen Stadium«, mit gesteigerter Sinneserregbarkeit verbunden sind. Ebenso kann ein gewöhnlicher Affekt unter der Wirkung der bei allen Affekten zu beobachtenden Selbststeigerung namentlich bei längerer Dauer die Grenze der Ekstase erreichen und nun zugleich, wie besonders in pathologischen Zuständen zu beobachten ist, Visionen hervorrufen. Im Traum können dann ihrerseits lebhaftere Traumvisionen auch bei sonst normalen Individuen umgekehrt ekstatische Affekte erwecken. So bilden Traumvision und Wachvision, gesteigerter Affekt und Ekstase Zustände, die durch mannigfache Zwischenstufen verbunden sind, wobei aber stets zur Ekstase im vollen Sinne des Wortes die Verbindung mit der Wachvision und das Erleben des Affektes selbst bei wachem Zustand als Bedingungen gehören. Da sich auf solche Weise diese eigentliche Ekstase aus mehreren Faktoren zusammensetzt, deren jeder in

wechselndem Grade beteiligt sein kann, so ergeben sich hieraus von selbst Übergangsstufen von mancherlei Art, wobei teils die Affekterregung unter das sonst in der Ekstase erreichte Maß sinken und sich zur bloßen lebhaften Gefühlserregung ermäßigen, teils auch die Wachvision, deren Eintritt zumeist an den Affekt gebunden ist, abnehmen und endlich ganz schwinden kann. Im letzteren Fall kann dann die Traumvision, die ja in ihren gewöhnlichen Graden schon dem normalen Seelenleben angehört, als Ersatz für die geschwundene Wachvision eintreten. Der Ekstatiker, dem im Affekt des wachen Lebens die zur vollen Ekstase erforderlichen Wachvisionen abhanden gekommen sind, reproduziert diese, ohne daß dabei irgend eine planmäßige Absicht einzugreifen braucht, unwillkürlich aus seinen Träumen, unter der auch ihn noch beherrschenden Macht des Affekts, und er wirkt dann wiederum durch den in ungleich höherem Grade als die Vision dem Willen unterworfenen Affekt auf diese ein, so daß zwar schwerlich jemals volle Wachvisionen, aber ihnen sich nähernde Erinnerungsassoziationen entstehen. Daraus ergeben sich Zustände, die man wohl als semiekstatische bezeichnen könnte, und die zusammen mit der vollen Ekstase wichtige Stadien in der Beteiligung ekstatischer Zustände an der religiösen Entwicklung bilden. So bietet sich uns das seelische Leben des Sehers und des Propheten in einer auf- und in einer absteigenden Phase der Entwicklung. Von der Traumvision und dem Affekt geht diese, wo irgend wir sie zureichend verfolgen können, aus; in den Wachvisionen des auf das höchste gesteigerten Affekts erhebt sie sich zur Ekstase, und in gemäßigteren Affekten, die sich mit reproduktiven Traumvisionen verbinden, klingt sie allmählich ab.

Ein sprechendes Beispiel einer solchen auf- und absteigenden Entwicklung bietet das israelitische Prophetentum. Es ist vor allem deshalb ein völkerpsychologisch wichtiges Beispiel, weil hier fast Schritt für Schritt der Übergang der einen in die andere Form der Vision zu verfolgen ist, während die allgemeinen Veränderungen der nationalen und religiösen Anschauungen und ihre Rückwirkungen auf die Einzelnen, die an diesem Wandel beteiligt sind, in den geschichtlichen Erlebnissen deutlich vor Augen liegen. Die Wachvision bildet den Anfang; sie begleitet unmittelbar die Ekstase.

Der Wachvisionär ist der echte Prophet, der von dem Geiste, den er in sich wohnen glaubt, unwiderstehlich hingerissen wird, so daß er sich in seinem Handeln und Reden selbst als ein anderer fühlt, als der er im gewöhnlichen Leben ist. Im letzten Grunde ist freilich diese Vorstellung des Propheten, von einem fremden, höheren Geiste erfüllt zu sein, selbst ein Bestandteil der Illusionen, die zu den Elementen des visionären Zustandes gehören. Doch je mehr der Prophet dabei unter dem Antrieb wirklicher Erlebnisse und der Gemütsbewegungen, die diese hervorrufen, handelt, um so mehr treten seine Visionen in lebendige Beziehungen zu der umgebenden Wirklichkeit und wirken wiederum als treibende Kräfte auf diese ein. Darum ist es allerdings irrig, wenn man, wozu gerade infolge der geschichtlichen Bedeutung des Prophetentums die Neigung besteht, die Wachvision an sich als einen höheren Seelenzustand oder, wie sich das gleiche mit einer Konzession an die Psychologie ausdrücken ließe, als eine reine Steigerung der höheren Seelentätigkeiten ansieht. Denn man kann zwar zugeben, daß die historisch wirksame Gestalt des Propheten nur möglich ist, wenn gewaltige religiöse und sittliche Triebfedern die Regungen auslösen, welche die Reihe der visionären und ekstatischen Zustände mit sich führen. Aber der Prophet selbst entsteht doch erst da, wo diese aus den Eindrücken der Zeit und Umgebung stammenden seelischen Erregungen zugleich zu sinnlichen Erregungen, also zu Halluzinationen und Illusionen werden. Nicht minder unzulänglich wäre es freilich, wenn man umgekehrt das Wesen der Prophetie bloß in die Halluzination und Sinnestäuschung verlegen wollte. Der echte Prophet kann vielmehr eben nur da auftreten, wo gewaltige, die Gemüter ergreifende religiöse Bewegungen und nationale Ereignisse in geistig hervorragenden Persönlichkeiten jene abnorme Gesamterregung des seelischen Lebens entstehen lassen, die dann als eine Begleiterscheinung zugleich die Steigerung der Sinnesfunktionen mit sich führt, aus der die Wachvision hervorgeht.

Da es nun in der Natur solcher Erregungszustände liegt, daß sie nicht unablässig andauern können, während doch die Prophetie, sobald sie zu einer Art von frei gewähltem Beruf geworden ist, auch im Lauf des gewöhnlichen, solcher Steigerungen entbehrenden Lebens ihre Anforderungen stellt, so ergibt sich hieraus schon,

daß zwischen der Wach- und Traumvision, oder, wie wir dies auf die entsprechenden Formen der Prophetie übertragend wohl sagen dürfen, zwischen der echten und unechten Prophetie die mannigfachsten Verbindungen vorkommen. So herrscht in den dichterisch reichsten Propheten der vorexilischen Zeit, einem Hosea und Jeremia, namentlich auch in dem unmittelbaren Aufgehen der eigenen Persönlichkeit in der des Gottes, der aus ihrem Munde zu seinem Volke redet, durchaus der Ton des echten Prophetentums vor. Aber einzelne Züge, wie z. B. die in die Predigt des Propheten eingestreuten Gleichnisse und Parabeln, lassen ursprüngliche Traumvisionen vermuten, die nachher von dem Propheten gedeutet worden sind, mögen sie auch selbst schon durch den Einfluß der wachen Sorgen und Pflichten auf das Traumleben ihre Richtung empfangen haben. (Vgl. z. B. Jeremia 24 das Gleichnis von den zwei Feigenkörben.) Ganz anders bei den späteren, nachexilischen Propheten. Ein Beispiel ist Sacharja, der das Gefühl der schwindenden Sehergabe selbst in die Weissagung umwandelt, daß es in Zukunft keine Propheten mehr geben werde (Sach. 13, 4 ff). Der Prophet ist hier nicht mehr eins mit dem Gott, dessen Worte er verkündet, sondern er handelt ausdrücklich in dessen Auftrag. Seine Visionen aber tragen in ihrer Vielgestaltigkeit, in der ihnen nicht selten eigenen scheinbaren Beziehungslosigkeit zu dem Inhalt der Weissagungen, dem sie erst durch die Deutung angepaßt werden, die ihnen Gott selbst oder ein hilfreicher Engel gibt, ganz den Charakter von Traumvisionen. Diese sind dann offenbar erst nachträglich im wachen Zustand von dem Propheten nicht ohne einen erheblichen Anteil von Verstandesarbeit in seine Predigt verwebt worden. Deutlich spiegelt sich in diesem Verhältnis der Traum- zu der Wachvision zugleich das der Vision zur Ekstase. Nur die Wachvision ist von der gesteigerten Ekstase begleitet, ja unmittelbar mit ihr verschmolzen, was eben in der Vorstellung sich ausspricht, daß nicht der eigene, sondern ein fremder Geist aus dem Propheten rede. Hier reichen zugleich wohl erkennbar die Fäden dieser psychologischen Verbindung zu den primitiveren Vorstellungen der Besessenheit durch Dämonen und zu der beide Gebiete verbindenden Gestalt des »Medizinmanns« hinüber, die den Beruf des Zauberarztes und Zauberpriesters mit dem des primitiven Propheten ver-

einigt. Daß endlich die Besessenheit durch Dämonen nur die ursprüngliche Form ist, in die der Volksglaube überall die hier sich anschließenden, in den formalen Eigenschaften des hochgesteigerten Affekts und der Vision durchaus übereinstimmenden pathologischen Zustände einordnet, bedarf kaum der Erwähnung.

Die Wach- oder Traumvision, die in ihrer Verbindung mit dem starken Affekt die Grundlage der prophetischen Ekstase bildet, unterscheidet sich nun aber von einer gewöhnlichen Wach- oder Traumvision durch die seelische Richtung der begleitenden Affekte, ihre religiösen und ethischen Inhalte, die, wie sie ganz das Interesse des wachen Lebens ausfüllen, aus diesem auch in den Traum hinüberreichen, um unter der machtvollen Wirkung des Affekts zu Wachvisionen zu werden und endlich, in der absteigenden Phase der Erregung, wiederum vom Traume aus im wachen Zustand, halb als erlebte, halb als erdichtete Wirklichkeit, wiedererneuert zu werden. Hier liegt daher zugleich die Grenze, wo der Seher und Prophet in den frei phantasierenden Dichter übergeht. So ist die Wachvision nicht nur in ihrer direkten Entstehung aus der Ekstase, sondern auch in der phantasiemäßigen Form, in die sie den Gedankeninhalt ihrer Erzeugnisse kleidet, im wesentlichen eine gesteigerte dichterische Produktion, — gesteigert nicht bloß, weil die Erregung eine stärkere ist, sondern weil zugleich unter der Macht der die Vision erweckenden religiösen Motive das Gefühl des willenlosen Hingegebenseins an einen den Seher beherrschenden höheren Geist hier noch als ein spezifisches Moment hinzukommt. Umgekehrt wird dagegen die Traumvision ein Motiv zur Erweckung einer die erlebten Gefühle verarbeitenden intellektuellen Tätigkeit. Darum spielt die Deutung der Träume in der Entwicklung der religiösen Reflexion und infolgedessen selbst in der dogmatischen Befestigung der religiösen Vorstellungen eine so wichtige Rolle. Sie begleitet die Traumvision von ihren frühen Anfängen bei primitiven Völkern an, vermischt sich dann in den Naturmythologien der Kulturvölker mit der sonstigen Mythendeutung und nimmt endlich, begünstigt durch die Verinnerlichung und Steigerung der religiösen Motive, ihren höchsten Aufschwung in der apokalyptischen Literatur der Kulturreligionen. Alle diese Erscheinungen beweisen, daß der Übergang der Wachvision in die Traumvision nicht bloß ein Symp-

tom der Abnahme der seelischen Erregungen ist, sondern daß dieser Übergang selbst zugleich eine steigernde Wirkung auf andere seelische Kräfte, besonders auf die der apperzeptiven Verknüpfung der Vorstellungen ausübt, die nun ihrerseits wieder auf Mythenbildung und Religion einwirken. Auch hier verhält es sich demnach nicht so, daß die religiöse Reflexion plötzlich und mit einem Male sich der Vorstellungen bemächtigt, die eine vorangehende Zeit von stärkerer religiöser Erregbarkeit hervorgebracht hatte, sondern die Produkte der religiösen Erregung selbst wirken durch die Wandlungen, die sie erfahren, direkt auf die Erweckung neu hinzutretender seelischer Funktionen. Gerade der Übergang der Wach- in die Traumvision ist unter diesen Wandlungen auch noch unter dem weiteren Gesichtspunkte bedeutsam, daß er äußerlich eher einer zunehmenden als einer abnehmenden Produktivität der Phantasie ähnlich sieht. Wie drängen sich die Bilder und die Gleichnisse schon bei einem Sacharja gegenüber der schlichten und wuchtigen Sprache eines Hosea! Und wie ungeheuerlich wächst sich erst diese phantastische Dichtung in der jüdischen und christlichen Apokalyptik oder in der Visionenliteratur der Inder aus! Doch gerade in dieser Fülle der Bilder verrät sich hier der Ursprung der Visionen aus Traumbildern, die, selbst nur zum Teil Erzeugnisse religiöser Gefühlsrichtung, nachträglich in dieser das wache Denken beherrschenden Tendenz umgedeutet und wohl auch weiter phantastisch ausgeschmückt werden, so daß sie nun halb wirkliche Traumvisionen, halb verstandesmäßig ausgedachte Allegorien sind.

c. Medizinmann und Schamane.

Wir haben die beiden Grundformen der Wachvision und der Traumvision mit den an sie geknüpften Folgeerscheinungen zunächst auf einer weit fortgeschrittenen Stufe festzuhalten gesucht, weil sie sich hier infolge eben jenes zunehmenden Eingreifens der intellektuellen Prozesse in die Gebilde der Traumvision im allgemeinen deutlicher voneinander scheiden. Blickt man aber von da aus zurück auf primitivere Stufen, so kann kein Zweifel walten, daß beide Formen von früh an nebeneinander bestehen, nur daß sie weit schwerer zu sondern sind, vor allem weil sie in dem Bewußtsein des Visionärs selbst noch vielfach ineinander fließen. Während es jedoch in der

höheren Entwicklung des Visionärs zum Propheten so scheinen könnte, als sei die Traumvision die sekundäre und in gewisser Beziehung eine entartete Form der an die höchste Steigerung der Affekte gebundenen Wachvision, bildet auf den niederen Stufen die Traumvision unverkennbar überall den Ausgangspunkt, während die Wachvision erst unter der Einwirkung zweier ineinander greifender Einflüsse zu wachsender Bedeutung gelangt. Der erste dieser Einflüsse ist der orgiastische Kultus. Er entspringt aus Ausdrucksbewegungen, in denen auf der einen Seite das heiße Begehren des Menschen nach Erfüllung seiner an Dämonen und Götter gerichteten Wünsche, auf der andern der Glaube an die eigene zauberhafte Tätigkeit ihren Ausdruck finden. Wir haben in den Kulttänzen, wie sie bei den Vegetationsfesten, den Regenprozessionen und ähnlichen Gelegenheiten sich finden und noch tief in die religiösen Feste der Kulturvölker hereinreichen, solche allgemeinste Vehikel zur Erzeugung ekstatischer Zustände und damit auch zu der von Wachvisionen mit mythologisch-religiösem Inhalte kennen gelernt[1]). Es ist die rhythmisch wiederholte, vorgestellte Handlungen nachbildende Bewegung, die in ihrer Steigerung hier den halluzinatorischen Erregungszustand herbeiführt, wie dies der Übergang der zunächst in der Regel aus den Kultuszwecken entsprungenen mimischen Tänze in ekstatische deutlich zeigt. Damit verbindet sich aber von früh an ein zweiter Weg zur Erzeugung visionärer Wachzustände: er besteht in der Anwendung erregender Mittel, wie des Tabak, Haschisch, Opium, später der gegorenen alkoholhaltigen Getränke, des Weins im griechischen Dionysoskult, der die Ekstase und ihre Begleiterin, die Vision, wachruft. Am intensivsten wirken aber beide Mittel in ihrer Verbindung. Darum wird der Gebrauch erregender und betäubender Gifte selbst zur Kulthandlung, und das betäubende Mittel, der Tabak, der Wein, der Somatrank, wird in der weiteren Fortsetzung dieser Assoziationen zum geheiligten Gegenstand und schließlich zum Sitz eines Gottes oder selbst zum Gott. Die Zubereitung dieser berauschend wirkenden Mittel ist es zugleich, die die Verfügung über sie und damit die Wachvision selbst meist zu einem Beruf einzelner Bevorzugter oder durch besondere Zeremonien

---

[1]) Vgl. Bd. 3² (Kunst), S. 422 ff.

dazu Vorbereiteter gemacht hat. So sind der Medizinmann und der Schamane stehende Figuren der primitiven Kultur geworden. Sie sind es dann, die auf einer höheren Stufe einerseits als eine regelmäßige Erscheinung das Priestertum, anderseits als eine im allgemeinen außerhalb des letzteren, ja zuweilen im Gegensatze zu ihm stehende Ausnahmeerscheinung, das Prophetentum entstehen ließen. Der Medizinmann der meisten Naturvölker vereinigt noch beide Bedeutungen in sich: er ist Priester und Prophet zugleich. Er leitet die Kulttänze und Kultprozessionen, und, im Besitz der Mittel zur Erzeugung ekstatischer Zustände, ist er der berufsmäßige Visionär, der die Aufgabe hat, Geheimnisse zu enthüllen und Zauberhandlungen zu vollbringen. Indem unter den letzteren infolge der verbreiteten Furcht vor Krankheit und Tod der Krankheitszauber eine überwiegende Rolle spielt, gesellt sich dann zu jenen Berufen noch der des Arztes, der ursprünglich beide Seiten in sich vereinigt, durch Zauber Krankheiten hervorzubringen und durch Entzauberung sie zu heilen, — ein Doppelspiel, das den Beruf des Medizinmannes zu einem der gefürchtetsten, aber auch für seinen Träger selbst gefährlichsten macht [1]).

In dem berufsmäßigen Betrieb, in den so die Erzeugung der Vision als ein neben andern benutztes Mittel eintritt, liegt nun zugleich in doppelter Beziehung eine Quelle ihres Verfalls. Der Visionär, der den Ansprüchen genügen soll, die an ihn als Zauberer gestellt werden, fälscht seine Visionen, nicht nur indem er sie aus seinen Träumen ergänzt, sondern indem er nach Bedürfnis zu ihnen hinzudichtet oder sie schließlich völlig erdichtet. So wird der berufsmäßige Visionär, in vollem Gegensatze zu dem rücksichtslos und mit eigener Gefahr seinem inneren Trieb folgenden Propheten, naturnotwendig zum Betrüger. Sodann aber wird das erregende Mittel, das zuerst aus religiösen Motiven zur Erzeugung der Ekstase gedient hatte, infolge der Lustgefühle, die sich mit mäßigen Graden der Erregung verbinden, zum Genußmittel. So führen noch die verbreitetsten Genußmittel der Kulturvölker, der Tabak, das Opium und die alkoholischen Getränke, direkt auf den Medizinmann der

[1]) Über die Beziehung dieser Erscheinungen zum Dämonenglauben vgl. unten Kap. 3.

Primitiven als ihren Entdecker und auf die Erzeugung ekstatischer Visionen im ehemaligen Zauberkultus zurück. Eben wegen dieser offenbar schon in sehr früher Zeit eingetretenen Fälschungen und Zweckmetamorphosen sind uns gerade die ursprünglichsten Erscheinungen der Vision heute überhaupt nur noch in getrübter und meist stark veränderter Form zugänglich. Auch hat die zweifellose Tatsache, daß das Gewerbe des Medizinmannes schon auf primitiven Kulturstufen zu einem betrügerischen geworden ist, nicht selten dazu verführt, ihren vorgeblichen Zauberkünsten nur einen geringen Wert für die Beurteilung der primitiven Vorstellungen beizumessen, mit denen namentlich die Bräuche der Zauberärzte zusammenhängen. Nichtsdestoweniger ist dieser skeptische Standpunkt in diesem Fall völlig unzutreffend. Nicht darauf kommt es an, was der Medizinmann selber glaubt. Ihn belehren die Erfahrungen seines Berufs natürlich bald, daß seine Zaubermittel erfolglos sind, und das veranlaßt ihn dann von selbst zu absichtlichen Täuschungen, die ihm Ansehen verschaffen sollen. Doch die Mittel, die er wählt, um diesen Zweck zu erreichen, müssen den in seiner Umgebung verbreiteten Vorstellungen und schließlich selbst seinen eigenen entsprechen, insoweit er doch in gewissen Dingen immer noch ein selbstgetäuschter zu sein pflegt. Im Hinblick hierauf gilt daher umgekehrt, daß das Treiben der Medizinmänner die reichsten Aufschlüsse namentlich über den Zauberglauben primitiver Völker gibt, weil der Beruf es mit sich bringt, daß alle sonst nur sporadisch vorkommenden Zauberbräuche um ihn massenhaft sich ansammeln.

d. Die Ekstase als Befreiung der Seele vom Körper.

Neben dem selbständigen psychologischen Interesse, das die Vision in der Entstehung einzelner mit ihr in besonderem Maße ausgerüsteter Persönlichkeiten in Anspruch nimmt, gewinnt sie eine besondere Bedeutung durch die Art, wie sie schließlich in die Entwicklung der Seelenvorstellungen selbst eingreift. Einen Maßstab für diese Wirkung können wir schon mittels der Halluzinationen gewinnen, die wir willkürlich, namentlich mit Hilfe gewisser toxischer Einwirkungen hervorbringen, und die, weil sie einer exakten Beobachtung leichter zugänglich sind als die natürlichen, durch spontane Erregung entstandenen Visionen, zu einem wichtigen Hilfsmittel der psycho-

logischen Untersuchung werden. In der Tat sind ja solche Halluzinationen nichts anderes als Visionen, die der experimentellen Beeinflussung zugänglich gemacht sind. Auch bei ihnen dominieren die Gesichtsvorstellungen mehr als im gewöhnlichen Traume. Zwar fehlen, so wenig wie in diesem, andere Sinneserregungen. Aber einerseits sind die Lichtempfindungen intensiver, und die Erscheinungen gewinnen daher hauptsächlich durch sie den Charakter der Wirklichkeit; anderseits tritt eine Klasse von Empfindungen ganz zurück, die in vielen Träumen eine wichtige Rolle spielt, und in diesen zu jenem Eindruck der unmittelbaren Gegenwart, welcher die Vorstellungen der Zukunft und größerer räumlicher Entfernungen ausschließt, wesentlich beiträgt: die Tast- und Gemeinempfindungen. Der Mangel der letzteren ist es nun offenbar, der auch den Visionär so leicht seiner Leiblichkeit und mit ihr der irdischen Schwere zu entrücken scheint; daher unter den äußeren Mitteln vor allem solche, die eine Herabsetzung der Tast- und Gemeinempfindungen bewirken, wie das Opium und besonders das Haschisch, in geringerem Grade aber auch Alkohol, Tabak und andere Neurina, zur künstlichen Erzeugung von Halluzinationen und visionären Zuständen sich eignen. Den Eindrücken des Gehörssinnes und ihrer halluzinatorischen Assimilationen ist die Vision allerdings genau so wie der Traum zugänglich. Indem hier wie dort die gehörten Laute und Worte immer zugleich den gesehenen Bildern sich anpassen, ändert dies jedoch nichts an dem allgemeinen Charakter der Visionen. Jene Freiheit von der Last der eigenen Körperempfindungen ist es aber, auf der offenbar wesentlich die Fähigkeit der Versetzung in räumliche und zeitliche Fernen beruht, die der Vision in weit höherem Grade als dem gewöhnlichen Traum eigen ist.

Treffend ist nun diese Fähigkeit des regelmäßigen Begleitzustandes der Vision in dem Wort »Ekstase« ausgedrückt. Bei ihr ist es ja nicht bloß die eingebildete Welt, die der Visionär als lebendige Wirklichkeit vor sich sieht, sondern die Entrückung des Geistes aus der gewohnten Umgebung von dem Ort des eigenen Körpers weg, die zum entscheidenden Merkmal wird. In den zwei Eigenschaften, welche die Worte Vision und Ekstase andeuten, in der Lebendigkeit der geschauten Bilder und in der Entrückung in die Fernen des Raumes und der Zeit, liegen aber zugleich die Ein-

wirkungen dieser Zustände auf die Seelenvorstellungen begründet. Sie bestehen vor allem darin, daß die primitiven Anschauungen von der Gebundenheit der Seele an den Körper und von dem Gebundensein in dessen unmittelbare Nähe mehr und mehr zurücktreten, um der andern Platz zu machen, daß sie ein von diesem völlig unabhängiges Dasein führe. So vollendet sich in der Vision und Ekstase jene Befreiung der Seele aus der leiblichen Gebundenheit, die in der Schattenseele des Traumes begonnen hatte, zunächst jedoch durch die übermächtigen Motive der Körperseele noch zurückgehalten war. Jetzt erst, in dem Augenblick, wo die ekstatische Erregung in einzelnen prophetischen Persönlichkeiten das unmittelbare Bewußtsein der seelischen Befreiung erweckt hat und dieses Bewußtsein auch auf andere überströmen läßt, hat die geistige Seele ihre Herrschaft angetreten, und die Zeit ist nicht mehr fern, wo eine von religiöser Mystik erfüllte Philosophie in dem Körper nur noch einen lästigen und erniedrigenden Kerker erblickt, der die ihrer Erlösung harrende Seele gefangen hält. Gleichzeitig mit diesem Prozeß der Befreiung der Seele drängen sich nun aber notwendig auch die individuellen Unterschiede der natürlichen Anlage zu Vision und Ekstase hervor. Es entwickelt sich die Vorstellung einer verschiedenen Dignität der Seelen, die nicht bloß von der Stellung abhänge, die der Mensch im Leben einnimmt, und die nicht erst nach dem Tode, sondern in der Gabe mit Geistern zu verkehren schon im Leben zum Ausdruck komme. So erhebt sich vermöge der natürlichen Entwicklung der an Vision und Ekstase sich anschließenden Vorstellungen die Klasse der Seher. Indem aber die Vorstellung des Voraussehens der Zukunft die ihrer Vorausbestimmung erweckt, wird ihnen zugleich der Besitz des noch wertvolleren Geheimnisses einer willkürlichen Lenkung des künftigen Geschehens und dann, infolge der natürlichen Fortsetzung dieser Assoziation von Sehen und Handeln, die Fähigkeit der Abwendung von Tod und Gefahr und der Herbeiführung eines günstigen Erfolgs der Unternehmungen zugeschrieben. Überwiegt infolge der starken Einflüsse von Furcht und Hoffnung bei noch wenig ausgebildeter Hemmung durch höhere intellektuelle Affekte die letztere Eigenschaft, so ist der Seher zugleich Zauberer. Werden endlich bei steigender Kultur jene Hemmungen wirksam, so folgt eine Stufe, wo zwar

noch an den Seher, aber nicht mehr an den Zauberer geglaubt wird. Denn jener findet fortan seine Beglaubigung darin, daß Vision und Ekstase wirklich existierende Zustände sind, mag auch ihr Inhalt keine andere Realität als die der Traumvorstellungen überhaupt haben. Dagegen bleibt die Assoziation zwischen Sehen und Handeln, aus der die Zaubervorstellungen entspringen, ein schwankender seelischer Vorgang, der den mannigfachsten Hemmungen, denen er begegnet, auf die Dauer nicht standhalten kann. Darum erhebt sich bereits in einer frühen Kultur der Prophet über den Zauberer. Aber jener trägt doch fortan die Tendenz in sich, wieder in diesen überzugehen. Geschieht das, so kann dann freilich der Zauberglaube selbst eine höhere Form gewinnen. Nicht zum Zauber alten Stils sinkt jetzt der Prophet herab, sondern er erhebt sich zum Wundertäter. Das Wunder ist aber ein Zauber unter der unmittelbaren Mithilfe der Gottheit, der entweder nach ihrem Ratschluß oder mindestens unter ihrer Zustimmung zustande kommt, daher es in der Regel besondere persönliche und zeitliche Bedingungen voraussetzt, die sein Eintreten mehr und mehr zu einer seltenen Erscheinung machen, die zuletzt, nachdem sich die allgemeine Vorstellung der Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs durchgesetzt hat, zu einem in Ausnahmefällen diesen unterbrechenden Eingriff des göttlichen Willens erhebt. Auf diese Weise münden hier die in Vision und Ekstase hervortretenden Umgestaltungen der Seelenvorstellungen unmittelbar mit andern mythologischen Motiven zusammen, die uns später noch beschäftigen werden. Vor allem aber ist die Vision vermöge jener Entrückung in die Ferne, die ihr als die primäre Eigenschaft zukommt, eine Hauptquelle der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode und vom Totenreich, das als die Stätte jenes Lebens gedacht wird. Abgesehen von diesen Beziehungen übt jedoch die Vision als solche, als ein im traumhaften Zustand und gleichwohl mit Bewußtsein geübter Verkehr mit einer zeitlich und räumlich entfernten Geisterwelt, ihren Einfluß auf die Ausgestaltung der Seelenvorstellungen. Was im Traum geschieht, ist seltsam, oft paradox; aber es erscheint doch vermöge des unmittelbaren Erlebens der Traumbilder vollkommen natürlich. Anders die Vision. Der Visionär wird sich, da in ihm ein höherer Grad von Selbstbesinnung vorhanden ist, des wunderbaren Charakters der Er-

scheinungen unmittelbar bewußt. Die starke Affektwirkung, die im Volksaberglauben dem Doppelgänger und dem doppelten Gesicht eigen ist, haftet daher auch an der Vision, nur ist sie vielgestaltiger infolge der viel größeren Mannigfaltigkeit des Inhalts der Vorstellungen. In der Tat spielt namentlich das zweite Gesicht eine durchaus ähnliche Rolle wie auf einem weiteren Gebiet die Vision. Auch jenes beruht auf einer besonderen Anlage, und es wird in der Regel von dem Träumenden unmittelbar auf ein künftiges Ereignis bezogen. Man kann es darum wohl als eine rudimentäre und auf das Gebiet des Traumes hinüberspielende Form der Vision betrachten. Doch während sich bei ihm das Vorausschauen der Zukunft, dem Charakter des Traumes gemäß, in der Form des unmittelbaren Erlebens vollzieht und, wahrscheinlich eine Wirkung der häufigen Erscheinung jüngst Verstorbener im Traume, auf Vorstellungen eingeschränkt wird, die mit dem Tode der erscheinenden Person in Beziehung stehen, ist die Vorstellungswelt des Visionärs eine unbegrenzte, und dementsprechend wächst hier die Mannigfaltigkeit der Affekte, die sich nur in jedem Fall auch hier durch ihre starke Nachdauer von denen des gewöhnlichen, zumeist rasch, wie er gekommen, wieder aus der Erinnerung schwindenden Traumes unterscheiden. Diese Nachdauer ist aber eben durch den höheren Grad von Bewußtsein und Selbstbesinnung bedingt, der die Vision auszeichnet.

5. Die Seele im Übergang zum Dämon.

a. Die Inkubation: Angsttraum und Krankheitsanfall.

In diametralem Gegensatze zu Vision und Ekstase steht eine Reihe anderer nach ihrem Ursprung dem Gebiet des Seelenglaubens zugehörender Erscheinungen, die wir, da ein zusammenfassendes Wort für sie noch nicht vorhanden ist, mit einem wenigstens an gewisse Unterformen sich anlehnenden Ausdruck die Inkubation nennen wollen. Der *Incubo* oder *Incubus* war bei den Römern eine Spezies der Faune, ein nächtlich erscheinender Waldgeist oder Kobold, der den Menschen namentlich im Schlaf und Traum bedrängte, und in dem man daher ein Produkt des Alptraums sah. Von da ist der Begriff, indem er sich in einen männlichen und weiblichen Dämon, einen *Incubus* und *Succubus* schied, von denen der erste als Mann

die Weiber und der zweite als Weib die Männer heimsuchen sollte, in den mittelalterlichen Aberglauben übergegangen. Auf der andern Seite bezeichnete die *Incubatio* den Schlaf in einem Tempel des Äskulap, der bei Krankheiten geübt wurde, in der Hoffnung, im Traum eine Eingebung über das anzuwendende Heilmittel zu empfangen, eine Sitte, die ebenfalls auf das christliche Mittelalter überging. Die gleichen Vorstellungen und Bräuche waren in Griechenland und im Orient verbreitet, wo sich diese Visionen und Divinationen meist mit der Anwendung wirklicher Heilmittel zu verbinden pflegten, so daß sich aus solchen an den Kultus bestimmter Götter geknüpften Bräuchen wiederum, ähnlich wie auf primitiven Stufen aus den Mitteln der Visionserregung, eine ärztliche Kunst entwickeln konnte, die sich dann mehr und mehr der Reste des Zauberglaubens entledigte und so in die wissenschaftliche Heilkunde überging. Ähnliche Vorstellungen wie beim Tempelschlaf, namentlich solche, die dem »Incubus« der Römer entsprechen, begegnen uns übrigens bei allen Völkern, ohne daß darum an eine Entlehnung zu denken wäre: so auch in den Maren, Druten und teilweise den Elben der germanischen und in manchen Teufelslegenden der christlichen Mythologie [1]).

Obgleich nun bei dem auf den Tempelschlaf angewandten Begriff der Inkubation die Vision jedenfalls eine Hauptrolle spielt, und es nur ein äußerlicher Wortzusammenhang zu sein scheint, der diesen Begriff mit dem »Incubus« als nächtlichem Plagegeist verbindet, so kann man doch wohl diese Gleichheit der Namen zugleich als einen

---

[1]) Preller (Jordan), Römische Mythologie³, I, S. 381 f., II, S. 242. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 61 ff. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, S. 93 ff. J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴, II, S. 861 ff. Wenn die Ansicht Grimms, der die Wurzeln der hierher gehörigen Vorstellungen der germanischen Mythologie überall auf deutschem Boden sucht, mancherlei Widerspruch gefunden hat, indem man jene wesentlich der mit dem Christentum eingedrungenen griechisch-römischen Mythologie zuwies, so liegt die Lösung dieses Streites wohl in der Tatsache, daß vor allem auch die in das Gebiet der Vision und Inkubation einschlagenden Vorstellungen allverbreitet vorkommen, weil sie sich aus den gleichen natürlichen Bedingungen überall entwickeln müssen. Freilich wird nicht zu leugnen sein, daß die Form, die diese Vorstellungen im späteren Mittelalter und vollends die, die sie im gelehrten Aberglauben dieser Zeit angenommen haben, zu einem großen Teil aus griechisch-römischer Quelle stammt. Doch ist dies eine historische Frage. Den Psychologen interessieren auch hier vor allem die allgemeingültigen Bedingungen der Erscheinungen.

Hinweis auf eine innere Verwandtschaft der Erscheinungen betrachten. In der Tat lassen sich alle diese, der Inkubation im weitesten Sinne zugehörigen Tatsachen auf zwei einander in mancher Beziehung verwandte Ausgangspunkte zurückverfolgen: auf den Angsttraum und auf den Krankheitsanfall. Beide können sich unmittelbar verbinden. Denn indem die Krankheit Schmerzen und andere Störungen der Empfindung hervorbringt, oder indem sie fieberhafte Zustände mit sich führt, disponiert sie ganz besonders zu Angstträumen. Immerhin können diese auch im sonst gesunden Zustand entstehen, und sie tun das um so leichter, je mehr die Unregelmäßigkeiten des Lebens, wie sie vor allem einer primitiven Kultur eigen sind, Anlaß zu jenen schon erwähnten »Reizträumen« geben, unter denen eben der Angsttraum nur eine besonders ausgeprägte Form ist. Trotz dieses Zusammenhangs der Bedingungen und gewissermaßen gerade infolge desselben nehmen nun aber der Angsttraum und die Krankheit in den hier sich entwickelnden Seelenvorstellungen selbst eine sehr verschiedene Stellung ein. Während nämlich der Angsttraum als der subjektive Ausgangspunkt aller dieser Vorstellungen erscheint, da in ihm zuerst und mit großer Stärke die Gefühle sich aufdrängen, aus denen sich dann diese ganze Seite des Seelenmythus weiter entwickelt, bietet umgekehrt die Krankheit und ganz besonders der plötzliche Anfall fieberhafter oder anderer durch ihren momentanen Eintritt erschreckender Erkrankungen die sinnenfällige objektive Ergänzung zu dem dort entstehenden Gefühl der Überwältigung des eigenen Selbst durch ein fremdes Wesen oder der Besitzergreifung des eigenen Körpers durch ein solches. Die Krankheit, vor allem die plötzlich hereinbrechende, bringt die gleichen furchtbaren Mächte, wie sie im Schlaf den Menschen in ihre Bande zwingen, zu jeder Zeit auch bei wachem Bewußtsein und ebenso am eigenen Körper wie an dem anderer zur Anschauung, indem sie das gewohnte Denken und Handeln völlig verwandelt. Unter den Krankheiten sind es daher wieder in erster Linie diejenigen, die entweder das Bewußtsein während der Zeit des Anfalls ganz rauben, wie die Epilepsie, oder es als ein verändertes im Reden und Tun erscheinen lassen, wie die verschiedenen maniakalischen Zustände, die ohne weiteres assoziative Beziehungen zu den Angstträumen erwecken und die in den letzteren wurzelnden Vorstellungen weiterbilden.

Der Gegensatz aller dieser Vorstellungen zu Vision und Ekstase besteht aber darin, daß, während bei den letzteren die Seele aus sich selber heraus in ferne Räume und Zeiten versetzt wird, umgekehrt bei der Inkubation ein fremdes beseeltes Wesen Körper und Seele bedrängt, um schließlich sich an deren Stelle zu setzen. Da somit die Inkubation eine objektive und eine subjektive Seite hat, so kann sich übrigens hier eine und dieselbe Erscheinung je nach dem Standpunkt der Betrachtung gleichzeitig als Vision und Inkubation darstellen. Während der Visionär selbst seinen Geist dem Körper entrückt meint, erscheint er seinen Mitmenschen als ein Besessener, aus dem ein dem seinigen fremder Geist redet; und während der Fieberkranke sich von einem Dämon ergriffen glaubt, kann sein Genosse seinen Delirien möglicherweise eine Entführung der Seele entnehmen. So spielen diese Vorstellungen mannigfach ineinander, und zum Teil sind es gerade solche Verbindungen, aus denen wahrscheinlich viele der verwickelteren Gestaltungen des Seelenmythus hervorgehen.

Unter den beiden Bedingungen der Inkubation, dem Angsttraum und dem Krankheitsanfall, bildet nun der erstere an sich nur eine einzelne, allerdings zugleich besonders wichtige Spezies jener »Reizträume«, die aus der assimilativen Umgestaltung der während des Schlafes einwirkenden Sinnesreize entstehen, und die dann weiterhin Ausgangspunkte von Assoziationsreihen werden können, deren Gefühlston mit den den anfänglichen Reiz begleitenden Gefühlen übereinstimmt. Die nach ihren psychologischen Wirkungen wichtigste Klasse dieser Reizträume bilden diejenigen, die von Tast- und Gemeinempfindungen ausgehen. Auch sie können wieder von sehr verschiedener Beschaffenheit sein und danach in die verschiedensten Gebiete der Traum- und hierdurch auch der Seelenvorstellungen hineinreichen. In dieser starken Beteiligung der Gemeinempfindungen, namentlich solcher, die von Herz- und Atmungsstörungen herrühren, besteht zugleich ein charakteristischer Gegensatz zur ekstatischen Vision, bei der die Illusion der Schwere- und Körperlosigkeit gerade auf der fast gänzlichen Abwesenheit solcher Gemeinempfindungen beruht. Eine Ausnahme bilden im letzteren Falle nur diejenigen Gemeinempfindungen, die an die normalen Atembewegungen geknüpft sind, und die, im Kontrast zu den schmerzhaften und drückenden

Organempfindungen, vielmehr in hohem Grade jenes die ekstatische Vision begleitende Gefühl der Leichtigkeit erhöhen, indem sie die Vorstellungen des Fliegens und des Schwebens erwecken, die der Träumende bald auf sich selbst, bald unter der Teilnahme subjektiver Gesichtsphantome auf Gestalten außer ihm beziehen kann. Danach stimmt der Rhythmus solcher Flugbewegungen, wie man bei planmäßigen Traumbeobachtungen leicht im Moment des Erwachens feststellen kann, in der Regel mit dem Rhythmus der Atembewegungen überein [1]). Diese Flugvorstellungen spielen offenbar in den Visionen sowie in den nachträglich zu Visionen gestempelten Träumen nicht selten eine Rolle, indem entweder der Visionär selbst zu fliegen glaubt oder sich von fliegenden Wesen umgeben sieht, für deren Gestaltung dann natürlich die Assoziationen mit geläufigen mythologischen Vorstellungen bestimmend sind. Daraus gewinnt namentlich die Häufigkeit der Engelserscheinungen in der semitischen und christlichen religiösen Tradition sowie überhaupt das verbreitete Vorkommen geflügelter Wesen in den Mythologien aller Völker einen wichtigen Zufluß, obgleich diese Vorstellungen nicht ausschließlich aus dieser Quelle stammen, da in ihnen, wie manche Spuren verraten, zugleich die sonstigen Motive der Seelenverwandlung in geflügelte Wesen nachwirken (vgl. oben S. 160).

Der Angsttraum, der im Gegensatze zu dieser den visionären Traum begleitenden Flugillusion, in Druck- und Schmerzempfindungen sowie besonders in den an eine gestörte Herzaktion gebundenen Affekten seine sinnliche Grundlage hat, geht nun regelmäßig dann in den Zustand der Inkubation über, wenn entweder durch die Assoziation jener Gemeinempfindungen mit Gesichtsbildern statt der häufigen Traumreproduktionen ungewöhnliche phantastische Vorstellungen sich bilden, die den Affekten der Furcht und des Schreckens entsprechen, zu denen die bedrückenden Gemeinempfindungen disponieren. Vor allem sind es hierbei die peinvollen Empfindungen der gehemmten Bewegung, namentlich der gehemmten Atmung, die solche mit intensiven Angstgefühlen verbundene Vorstellungen assoziativ entstehen lassen. Damit verbinden sich dann primäre oder selbst erst im Gefolge der Angstaffekte wach-

[1]) K. A. Scherner, Das Leben des Traums, 1861, S. 168 ff. Dazu meine Grundzüge der physiol. Psychol.5, III, S. 649 ff.

gerufene Verstärkungen und bald Hemmungen bald Beschleunigungen des Herzschlags, die ihrerseits wieder steigernd auf die Affekte zurückwirken. Aus der Verbindung dieser Momente resultieren verschiedene Formen von Angstträumen, die wir im Hinblick auf die beiden Hauptfaktoren, die sich an ihnen beteiligen, in zwei Gattungen unterscheiden können. Wir wollen sie kurz als Fratzenträume und Alpträume bezeichnen. Obgleich der Name der letzteren mit den dem Lateinischen entlehnten »Alpen« (*alpes*) wahrscheinlich nicht das geringste zu tun hat, sondern mit den *Alben* oder *Elben* (Elfen) der germanischen Mythologie zusammenhängt, so schiebt die Volksetymologie heute doch unwillkürlich der dem Bewußtsein entschwundenen alten Bedeutung die des geläufigeren Wortes unter. Der »Alptraum« und das »Alpdrücken« haben daher längst äquivalente Bedeutungen angenommen, und man versteht unter jenem einen Traum, der durch die Empfindung eines gewaltigen, einem lastenden Berge gleichenden Gewichts, das Brust und Hals zusammenpreßt, dem Träumenden den Atem raubt. Daß die drückende Last dabei als Mensch, Tier oder Dämon erscheinen kann, ist erst eine weitere Ausgestaltung dieses Grundmotivs. In dieser Form, als mehr oder weniger phantastisch umgestalteter Lasttraum ist der Alp längst als die Quelle mancher Vorstellungen von quälenden Nachtdämonen anerkannt, wie denn ja auch schon der ursprüngliche Zusammenhang des Namens mit den Alben und Elben des nordischen Volksglaubens hierauf hinweist. Dagegen hat die mythologische Bedeutung der an erster Stelle genannten, weil wahrscheinlich an sich viel häufigeren Fratzenträume noch kaum Beachtung gefunden. Und doch kann auch diese nicht zweifelhaft sein, wenn man die hierher gehörigen Traumgebilde mit gewissen Schöpfungen der mythologischen Phantasie vergleicht, die sich nicht minder wie jene phantastischen Transformationen der Alpträume durch ihre wahrscheinlich allgemeine Verbreitung auszeichnen. Da aber hier die Träume selbst, ebenso wie ihre wahrscheinlichen mythologischen Umgestaltungen, durchaus jenes charakteristischen Merkmals der Alpträume, der Last- und Druckempfindungen, entbehren können, so ergibt sich daraus von selbst die Notwendigkeit, ihnen neben diesen in der Ätiologie und Entwicklungsgeschichte der Seelenvorstellungen eine selbständige Stellung anzuweisen.

b. Der Fratzentraum.

Auf die Frage, was ein »Fratzentraum« sei, gibt im wesentlichen der Name die Antwort. Wir wollen darunter alle die Träume verstehen, bei denen Menschen oder Tiere oder solche Geschöpfe der Phantasie, die die Merkmale beider an sich tragen, in fratzenhafter Gestalt im Traume erscheinen. Die Fratzenträume teilen also mit den gewöhnlichen Traumerscheinungen die Vorherrschaft der Gesichtsvorstellungen. Sie unterscheiden sich jedoch durch die grotesken, fratzenhaft verzerrten Formen. Vorzugsweise die Träume dieser Gattung sind es daher, die der sonst geltenden Regel nicht folgen, daß Verstorbene oder überhaupt bekannte Personen im Traume auftreten. Bei den Traumfratzen gehören wohl diese oder jene Züge bekannten Gestalten an; aber die phantastische Kombination der Merkmale verwischt völlig die individuellen Ähnlichkeiten. Offenbar entstammen die Traumgebilde hier einer Assoziation von Elementen, die aus verschiedenen und zum Teil weit abweichenden Vorstellungen herstammen. Gerade in diesen Träumen wiederholen sich deshalb in gesteigertem Maße Erscheinungen, wie sie sich auch bei wachem Bewußtsein bei jeder Illusion und besonders bei jenen phantastischen Illusionen darbieten, die in Folge der gesteigerten Erregbarkeit der peripheren oder zentralen Sinnesapparate vorkommen. Leicht lassen sich diese Träume namentlich unmittelbar nach dem Einschlafen beobachten. Das menschliche Angesicht in allen möglichen Verzerrungen Grimassen schneidend und in seinen Formen fortwährend veränderlich, spielt dabei die Hauptrolle. In ihm sind es wieder Nase und Mund, die bei diesen Metamorphosen vorherrschen. Gesichter mit enorm langen Nasen, zähnefletschend oder die Zunge herausstreckend, wechseln mit drohenden oder lachenden Mienen, und, entsprechend der überwiegenden Rolle, die bei diesen Phantasmen dem Angesicht zufällt, sitzen die Köpfe nicht selten zwergartig auf unverhältnismäßig kleinen Unterkörpern. Seltener als menschliche finden sich wohl Tierfratzen. Um so häufiger erscheinen Tiere an den verschiedensten Stellen des eigenen Körpers: Käfer und Spinnen, die am Leibe emporkriechen, Schlangen, die die Glieder umschlingen, und ähnliches.

Die zuletzt erwähnten Phänomene leiten zugleich zu den psychophysischen Bedingungen dieser Träume über. Sie sind namentlich da, wo der Traum kurz vor dem Erwachen beobachtet wird, leicht festzustellen. Durchgängig sind es nämlich Verbindungen von subjektiven Gesichtsempfindungen mit Tastreizen, die hier zugrunde liegen; und der abstoßende, furcht- oder angsterregende Charakter der Traumbilder geht dabei direkt auf die Unlustgefühle zurück, von denen jene Komponenten der Tast- und Gemeinempfindungen begleitet sind. So werden die eigenen mimischen Bewegungen des Schläfers als Grimassen eines ihn anstarrenden Gesichts objektiviert, das Zusammenpressen seiner eigenen Zähne wird zum Zähne fletschenden Ungeheuer, juckende oder kitzelnde Hautempfindungen werden als ein Kriechen von riesigen Spinnen oder von Schlangen assimiliert usw.[1]).

Unverkennbar existiert nun zwischen diesen Traumgebilden und gewissen überall wiederkehrenden Gestalten der Mythologie eine oft große und in einigen Fällen eine überraschende Familienähnlichkeit: so mit den Elben, Wichtelmännchen, Zwergen des germanischen Volksglaubens, den Satyrn, Panen, Priapen, Gorgonen der Griechen, den Larven und Lemuren der Römer, Gestalten, die unter verschiedenen Namen und mannigfach abgetönt in ihrem Charakter nach der Eigentümlichkeit der Völker und ihrer Mythenentwicklung in der ganzen Welt wiederkehren. Bei den primitiven Völkern treten sie in ihrer Sonderung von andern Gestalten des Mythus wohl nur deshalb nicht deutlicher hervor, weil sie noch nicht zu bestimmteren, durch die Kunst fixierten und weitergebildeten Formen geworden sind und sich daher von den andern Seelen- und Dämonenvorstellungen noch nicht geschieden haben. Gewiß soll damit nicht behauptet werden, daß die hierher gehörigen Schöpfungen ihren ausschließlichen Ursprung in jenen fratzenhaften Traumgebilden haben. Das hieße, die hier wie überall vorhandene Mannigfaltigkeit der Bedingungen verkennen. Ohne Zweifel sind die Eindrücke in Feld und Wald, auf dem Wasser und in einsamen Schluchten, wie sie im nächtlichen Dunkel auch das wache Bewußtsein zu phantastischen Illusionen verführen, nicht minder bedeutsam. (Vgl. unten

[1]) Obiges durchweg nach eigenen Beobachtungen. Ähnliche Schilderungen übrigens auch bei Scherner, Das Leben des Traums. S. 206 ff.

Kap. 3.) Aber teils sind doch die Traumerregungen besonders lebendig, teils haben die mythologischen Gestalten gerade da, wo sie ohne spezifische Einwirkungen der Kunstentwicklung noch unmittelbar von der Volksphantasie frei geschaffen werden, vielfach die frappanteste Ähnlichkeit mit jenen Traumgebilden. Wer kann in dem Zwerg das Abbild der vielen Traumfratzen mit gewaltigem Kopf und Angesicht, wer in den grinsenden Tiermasken vieler Völker und schließlich noch in dem Gorgonenangesicht der ältesten griechischen Kunst die Ähnlichkeit mit den Gesichtsverzerrungen der Reizträume verkennen? Daß diese Gattung der Träume eine Quelle neben andern, und daß sie in Anbetracht der durch alle Einflüsse der Traumvision bezeugten intensiven psychischen Wirkung der Träume nicht die unbedeutendste ist, kann daher alsi m höchsten Grade wahrscheinlich gelten.

Noch zu weiteren mythologischen Bildungen enthält aber diese Gattung der Angstträume mannigfache Motive, vor allem da, wo sich stärkere Tast- und Gemeinempfindungen hinzugesellen. Zu den Schlangen, Kröten, Spinnen von grotesker Gestalt, zu den geflügelten Geschöpfen mit den den Körper des Schlafenden fest umdrängenden Schlangenleibern liegen hier in den Verbindungen der Sinneserregungen überall die Motive bereit. Besonders das weit über die Welt verbreitete Drachenmotiv, der geflügelte Körper mit dem Menschen- oder Vogelgesicht und dem Schlangenleib findet in der so häufig auftretenden Objektivierung der eigenen Atembewegungen und den gleichzeitigen Temperatur- und Druckempfindungen der Haut seine Erklärung. Indem hier die Erregungen der verschiedenen Sinne mit reproduktiven Elementen zu einem phantastischen Assimilationsprodukt zusammenschmelzen, gewinnen zugleich auf den Gesamtcharakter des resultierenden Gebildes die vorhandenen Gefühle und Affekte, die freilich selbst wieder unter dem Einfluß begleitender Sinneseindrücke und der herrschenden Dispositionen des Bewußtseins stehen, den entscheidenden Einfluß. So kann es kommen, daß die gleichen Atembewegungen das eine Mal in einer Engelsvision und ein anderes Mal in einem Drachenungeheuer objektiviert werden. Dabei enthält aber insbesondere der Fratzentraum durch die Komplikation disparater Sinneseindrücke die Motive zu den mannigfaltigsten Phantasiegebilden von Ungeheuern,

wie sie nachher durch die künstlerische Phantasie weitergebildet werden. Die Eindrücke der Gesichts-, Tast- und der Gemeinempfindungen der Atmung verschmelzen hier zu einer einheitlichen Form, die in der Verbindung heterogener Bestandteile die disparaten Erregungen erkennen läßt, aus denen sie ursprünglich entstanden ist. Dabei mag dann außerdem die nach Abstammung und Kulturstufe veränderliche Phantasieanlage das ihrige tun. Wo der Mensch in dem Traumbild auch nach dem Erwachen noch unmittelbar das sieht als was es erschien, ein wirklich existierendes, ihn bedrängendes Wesen, da ist naturgemäß die Macht dieser phantastischen Traumgebilde über das Bewußtsein von einer ganz anderen Stärke als da, wo sich ihm der Traum zur Eingebung ermäßigt hat, oder wo er schließlich gar als Illusion erkannt wird.

Denn wie bei allen derartigen Erscheinungen, so steigern sich auch hier Bedingungen und Folgen in ihrer Wechselwirkung. Wenn das Gorgonenangesicht dereinst einmal ein erschreckendes Erzeugnis der Traumphantasie war, so wird, nachdem erst die Kunst die typische Gestalt der Gorgone gebildet hatte, nun diese bereitwillig wiederum im Traum erneuert worden sein, wo nur irgend die entsprechenden Motive des Grauens wiederkehrten. Jener Charakter der unmittelbaren Wirklichkeit, den die Traumvorstellungen ursprünglich durchaus besitzen, wirkt gerade in den Erzeugnissen solcher Angstträume, wie überhaupt in den Motiven der Furcht und des Schreckens, am längsten nach. Indem aber weiterhin diese Gebilde zu selbständigen, in ihrer Natur von der des Menschen wesentlich abweichenden Wesen werden, reichen hier die Motive weit über das engere Gebiet der Seelenvorstellungen in das der Natur- und Schicksalsdämonen hinüber, wo ihnen mannigfache Erlebnisse des wachen Bewußtseins, die uns später beschäftigen werden, fördernd entgegenkommen.

c. Der Alptraum.

Im Gegensatze zu der ersten Gattung der mythologisch wirksamen Angstträume, die in einer von Unlustgefühlen und Furchtaffekten bestimmten Umbildung von Visionen bestehen, gehört die zweite, der Alptraum, da, wo er in seiner reinen, unvermischten Form auftritt, ausschließlich dem Gebiet der Tast- und Gemein-

empfindungen an. Dieser, ohne Komplikationen auftretende Alptraum ist wohl manchem Leser aus eigener Beobachtung bekannt oder wenigstens aus der Kindheit, diesem zu den verschiedenen Formen der Angstträume besonders disponierten Lebensalter, erinnerlich. Er besteht vor allem in der Vorstellung einer ungeheuren, die Brust einengenden, oft auch Hals und Kehle einschnürenden Last. Der Gesichtssinn bleibt dabei beinahe unberührt, indem die Last in der Regel nur als eine unbestimmte, ungeheure Masse vorgestellt wird. Wo sich diese Vorstellung etwas bestimmter fixiert, da wird sie dann zu einem gewaltigen Berg oder Fels, unter dem der Liegende vergebens nach Luft ringt. In allem dem spiegelt sich unverkennbar die Atmungshemmung, diese häufigste unter allen physischen Störungen des Schlafes, als Ursache der Erscheinung. Auch besteht ein nicht ungewöhnlicher Ausgang des Alptraums darin, daß der Schläfer, wenn er in Angstschweiß gebadet erwacht, noch längere Zeit nach Luft ringt. In der Regel beschränkt sich aber der Traum nicht auf diese mehr oder weniger unbestimmten Druckvorstellungen, sondern, indem teils anderweitige Tastempfindungen, teils Gesichtsbilder hinzutreten, entwickeln sich auch hier komplexe Traumbilder, die als Verbindungen der beiden Formen der Angstträume erscheinen können. Meist treten jedoch gerade jene Eigenschaften zurück, die den Fratzentraum mit der Vision in engere Beziehung bringen. So wird der Alp nicht selten als eine gewaltige Menschengestalt vorgestellt, deren Gesicht aber nur in undeutlichen Umrissen zu sehen ist. Oder, wenn die Atmungshemmung allmählicher eintritt und zugleich von andern angsterregenden Innervationswirkungen, namentlich von verstärktem und beschleunigtem Herzschlag begleitet ist, so erscheint der Alp als eine allmählich herankommende Riesengestalt, vor deren drohendem Nahen der Atem schwindet. Ist die den Hauptfaktor dieser Erscheinungen abgebende Druckempfindung mäßiger, und verbinden sich mit ihr andere Reizmotive, so kann nun der eigentliche Alptraum in den Verfolgungstraum übergehen: der Träumende wird von einem verfolgenden Tier oder Ungeheuer gehetzt, so daß ihm die Atmung versagt und das Herz fühlbar pocht. Oder wenn noch Gehörsreize hinzukommen, so nimmt der Alptraum die Form einer aufregenden Unterredung oder quälender Fragen an, um deren Be-

antwortung man sich vergeblich abmüht. Dieser »Examenstraum« ist unter unseren heutigen Kulturbedingungen wohl eine der häufigsten solcher Erscheinungen, was sich aus der großen Zahl reproduktiver Motive erklärt, die den aus der Atem- und Herzbeklemmung entspringenden Gefühlen der Angst, sobald sie gewisse mäßige Grenzen nicht überschreiten, diese Richtung anweisen. Der Lehrer und Schüler, der Anwalt und Richter, der Zeuge, der vor Gericht gewesen ist, oder wer auch nur als Zuhörer einem Examen oder einer Zeugenvernehmung beigewohnt hat, sie alle assimilieren leicht mäßige Druck- und Angstreize in der Form eines solchen Examenstraumes. Außerdem können aber gerade diese milderen Formen, bei denen die anderweitigen Sinneserregungen mehr hervortreten, zu grotesken Mischformen zwischen Alp- und Fratzentraum Anlaß geben.

Unzweifelhaft hat nun auch der Alptraum in den mythologischen Vorstellungen seine deutlichen Spuren zurückgelassen, wobei sich freilich wiederum diese Vorstellungen durch die Verwebung mit andern Motiven vom Gebiet der eigentlichen Seelenvorstellungen mehr und mehr entfernen, indem sie in den Kreis der mit der Seele ursprungsverwandten Dämonenvorstellungen eingetreten sind. Vor allem gehören hierher auf germanischem Boden die Spukgestalten der Maren und Druden, dämonischer Wesen, die den Menschen, aber auch die Haustiere nächtlich bedrängen, und die bald als Tiere, bald in menschlicher Gestalt erscheinen. Bis weit hinein in den mittelalterlichen Hexenglauben und in letzten Resten in den heutigen Volksaberglauben reichen diese Erscheinungen, mit denen sich dann vielfach noch der Krankheits- und Besessenheitszauber und von hier aus manche Vorstellungen von Naturdämonen durch naheliegende Assoziationen verbinden.

Ein Beispiel solcher Verbindung ist die Gestalt des Vampyr. Als nächtliche Spukgestalt, die den Schläfer umklammert, um ihm das Blut auszusaugen, ist er sichtlich ein Produkt des Alptraums. In der Volkssage, daß der Vampyr der Geist eines Toten sei, der durch das getrunkene Blut sein Leben friste, wirken aber Elemente mit, die auf die Beziehungen zwischen der im Blute lebenden Körperseele und der Schattenseele zurückführen (s. oben S. 94). Wenn man in Indien speziell in den Seelen ungeborener Kinder solche

Blutsauger sah, so reicht dabei wohl außerdem die Vorstellung herein, daß diese Seelen die ihnen mangelnde Lebenskraft zu gewinnen suchen. Ebenso enthält der Werwolfmythus möglicherweise in der Umschnürung des Leibes mit dem Gürtel aus Wolfshaut, die die Umwandlung eines Menschen in den Wolf bewirken soll, sowie in den die Überwältigung des Opfers durch den Werwolf begleitenden Angstgefühlen, Wirkungen der Alp- und verwandten Angstträume, wie sich denn auch die Vampyr- und die Werwolfsage an manchen Orten gemischt haben. Auch spielen hierbei außerdem die teils im Traum, teils in der geistigen Störung vorkommenden Vorstellungen der Tierverwandlung ihre Rolle, denen neben sonstigen Ursachen wohl in der Regel Störungen der Hautempfindung zugrunde liegen. Endlich sind selbst Assoziationen mit den Tiermotiven des Totemismus und des Naturmythus nicht ausgeschlossen, so daß die Verwebung der mythologischen Elemente eine äußerst verwickelte wird und an eine sichere Nachweisung der einzelnen nicht mehr gedacht werden kann [1]).

Analoge Nacht- und Traumgeister, wie sie noch im heutigen Volksglauben vorkommen, gehören aber allerorten zu jenen Grundbestandteilen des Mythus, die beim Wandel der sonstigen Vorstellungen beharren und durch die Verbindungen, in die sie mit jenen gebracht werden, mancherlei Wandlungen erfahren können. Auch landschaftliche Bedingungen wirken hier modifizierend ein. Während die deutsche Mare meist nur als Nachtgespenst erscheint, befällt die wendische Mittagsfrau im Sommer und in der Hitze des Tags, wenn sich ein bleierner Schlaf auf die Augen senkt, den Arbeiter im freien Felde, ein Motiv, das außerdem Beziehungen zu den Naturdämonen nahelegt. Durch die Vermittlung dieser können dann jene Wesen, wie in der griechischen und römischen Mythologie, mit den Unterweltgöttern in Verbindung gebracht werden. Doch wenn die griechische Empusa mit einem Fuße aus Erz dargestellt wird, und die Lamia (von λαιμός Schlund) wörtlich die Ver-

---

[1]) Über die hierher gehörenden mythologischen Bildungen vgl. Grimm, Deutsche Mythologie[4], I, S. 362ff., 915ff., III, S. 122ff. E. H. Meyer, German. Mythologie, S. 76ff. E. Mogk, Mythologie, in Pauls Grundriß der german. Philologie[2], III, S. 285ff. L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx, I, S. 41 ff. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube, S. 259, 449ff. Oldenberg, Religion des Veda, S 569.

schlingerin heißt, so sind das Eigenschaften, die, ebenso wie die weitere, daß diese Unholde besonders Kindern erscheinen, wiederum deutlich auf den Alptraum und sein häufiges Vorkommen im Kindesalter hinweisen. Gegenüber den näher an die Vision sich anlehnenden und daher in höherem Grad zur Objektivierung der Vorstellungen und zu ihrer Loslösung von den subjektiven Entstehungsbedingungen neigenden Traumprodukten, verbleiben so die Erzeugnisse des Alptraumes im allgemeinen näher ihrem Ursprung, da die meisten das Gebiet der Dämonenvorstellungen nicht überschreiten. Das ist aber eine Eigenschaft, die sichtlich abermals mit den dieser Traumform eigenen intensiveren subjektiven Empfindungen und Angstgefühlen zusammenhängt. Darum sind auch in allen den Fällen, wo analoge Angstmotive in Mythen und Sagen zusammengesetzteren Ursprungs vorkommen, Assoziationen mit dem Alptraum möglich. Immerhin bleibt dies so lange zweifelhaft, als nicht in dem Mythus selbst bestimmtere Hinweise auf diesen Ursprung enthalten sind. Mythen, die, wie die Gigantomachie, die Heraklessagen, die Sagen von Ixion, vom gefesselten Prometheus, von Sisyphos und den Danaiden, die Motive gewaltiger Kraftleistung oder schwerer Mühsal enthalten, mögen ja durch die sie begleitenden Gefühle an die aus dem Alptraum erwachsenen Mythen erinnern. Aber da die Gefühle der Angst, des Schreckens sowie der endlichen Erlösung aus der Qual doch keineswegs ausschließlich an diese Ursache gebunden sind, sondern noch mannigfach sonst vorkommen können und vielfach auch an ungewöhnliche Naturerscheinungen anknüpfen, so liegt in dieser Verwandtschaft der Gefühlsfaktoren, die die mythologischen Gebilde des Alptraumes mit einer ungeheuren Zahl anderer Mythen gemein haben, noch keine Gewähr eines wirklichen Zusammenhanges. Auch kann dieser, wo er trotzdem vorhanden sein sollte, möglicherweise ein sekundärer sein, indem die Produkte der Alp- so gut wie die der sonstigen, an die Vision sich anlehnenden Angstträume, die sich z. B. zu den Gorgonen, Drachen und andern Ungeheuern gestalten, Assoziationen mit mythologischen Vorstellungen ganz andern Ursprungs eingehen[1]).

[1]) Ludwig Laistner (Das Rätsel der Sphinx, 2 Bde. 1889) hat das Verdienst, die weite Verbreitung des Alpmotivs in Sage, Märchen und Dichtung nachgewiesen und eine vielleicht noch größere Zahl mythischer Stoffe gesammelt zu haben, die durch

d. Seelen, Geister und Dämonen.

Die bisherigen Betrachtungen haben uns gezeigt, daß der Seelenbegriff von nur wenigen primitiven Anschauungen ausgeht, die dann aber mannigfache Verbindungen miteinander bilden und dadurch eine Fülle von Metamorphosen erfahren, aus denen nun ein großer Reichtum mythologischer Vorstellungen entspringen kann, die teils für sich, teils durch ihre Wirkung auf andere Gebiete des primitiven Denkens schließlich die mythologische Weltanschauung in allen ihren Teilen beeinflussen. Diesen Einflüssen näher nachzugehen ist noch nicht an der Zeit, sondern wir müssen uns hier darauf beschränken, die Seelenvorstellungen selbst in den ihnen eigenen Verbindungen, und in den Schicksalen, die sie dadurch erfahren, zu verfolgen. Dazu ist es aber zunächst erforderlich, die Ergebnisse festzuhalten, zu denen die Entwicklung der Seelenbegriffe bis dahin geführt hat.

Aus drei Quellen ist, wie wir sahen, der ursprüngliche Seelenglaube entsprungen. Die erste bestand in der Vorstellung, daß die Eigenschaften des seelischen Lebens, Empfindung, Gefühl, Wille, an den lebenden Körper gebunden seien, und daß sie daher nicht ohne diesen, ebensowenig aber auch der Körper ohne die Seele existieren könne. Die zweite entsprang aus der Vorstellung, daß in dem Hauch des Atems ein luftartiges Wesen entweiche, das die seelischen Eigenschaften mit sich fortnehme. Die dritte endlich ging von dem Traumbilde aus, das als ein seelischer Doppelgänger des Menschen erschien, und das sich in den phantastischen Gestalten der Visionen und Angstträume zu einer Wunderwelt entfaltete, die nun mit jener in dem gewöhnlichen Traumgesicht auftretenden

---

verwandte Angstmotive an den Alptraum erinnern. So zweifellos nun aber auch dieses Material teils direkt auf den Alptraum zurückweist, teils Elemente desselben zu enthalten scheint, so unwahrscheinlich erscheint das durchweg bei andern Mythen. Das gilt vor allem schon von dem Motiv, von dem das Werk den Namen trägt, von dem »Rätsel der Sphinx« und ähnlichen Rätselmythen. Der »Examenstraum«, auf den Laistner diese Mythen zurückführt, ist zwar unter unseren heutigen Kulturbedingungen eine sehr häufige Form von Angstträumen. Ob er es auf einer primitiven Kulturstufe auch ist, darf man bezweifeln. Dazu kommt, daß Laistner den Alptraum überdies, wie mir scheint, nicht zureichend von den sonstigen Angstträumen scheidet, während doch, wie oben zu zeigen versucht wurde, die hier obwaltenden Unterschiede nicht bloß unmittelbar, sondern nicht minder durch ihre abweichenden mythologischen Folgewirkungen von Bedeutung sind.

Schattenseele in Verbindung trat. Diese Quellen sind nach Ursprung und Verlauf so verschiedenartig, daß nur ein naives Denken, dem alle seine Vorstellungen unmittelbar erlebte Wirklichkeiten sind, sie ungestört nebeneinander dulden, miteinander verbinden und auf diese Weise aus so heterogenen Bestandteilen einheitliche Anschauungen von der Natur und dem Wirken der Seele und der ihr ähnlichen Wesen erzeugen kann.

Die Hilfsvorstellungen, die sich durch die natürlichen Assoziationen zwischen diesen Begriffen überall aufdrängen und die Verbindung des Heterogenen vermitteln, sind aber hauptsächlich die Verdoppelungen des Seelenbegriffs und die Seelenmetamorphosen. Die Wirkungen beider haben wir oben kennen gelernt. So knüpft sich zwischen der Anschauung, daß die Seele im Körper bleibe, und der andern, daß sie sich als Hauch aus ihm entferne, ein Band in der Auffassung, daß Körperseele und Hauchseele verschiedene Seelen seien, die schon im lebenden Körper nebeneinander bestehen. Indem nun aber in diesen Verbindungen mannigfacher Vorstellungen von heterogenem Ursprung teils die einzelnen Bestandteile ein wechselndes Übergewicht erringen, teils auch ihre psychologischen Verbindungen selbst sich abweichend gestalten können, entstehen hieraus typisch verschiedene Formen des Seelenglaubens, die wir in gewissem Sinne als psychologische Systeme bezeichnen können, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß sie nicht Wissens-, sondern Glaubenssysteme sind. Sie sind Systeme, insofern in ihnen alle einzelnen Vorstellungen und Begriffe in einen zwar nicht festen und unveränderlichen, aber doch nach seinen allgemeinen Eigenschaften wohl charakterisierbaren Zusammenhang gebracht werden. Und sie sind Glaubensformen, insofern es bei ihnen nicht im geringsten auf eine Interpretation der in der Erfahrung gegebenen Vorstellungen, geschweige denn auf eine widerspruchslose Verknüpfung derselben irgendwie abgesehen ist. Vielmehr gelten auch hier die Vorstellungen unmittelbar so, wie sie gegeben sind, als wirklich, und die Verbindungen zwischen den einzelnen Bestandteilen dieser vorgestellten Wirklichkeit werden nicht durch regelmäßige Begriffsbildungen und dialektische oder logische Reflexionen, sondern durch zwangsweise wirkende Assoziationen und mythologische Apperzeptionen hergestellt. Wo die

Vorstellungen über den Gesichtskreis individueller Erfahrung hinausreichen, da tritt dann die Stammestradition, die aus den nämlichen Quellen während vieler Generationen geschöpft hat, ergänzend ein.

Diesen im folgenden zu betrachtenden mythologischen Systemen des Seelenglaubens bringt nun aber bereits die Entwicklung der einzelnen Seelenvorstellungen, die wir bisher verfolgt haben, eine wichtige Differenzierung der Seelenbegriffe entgegen. Da die Seele von Anfang an alle Lebenserscheinungen umfaßt, so bleibt die Beziehung auf den Körper auch weiterhin bestehen. Dabei kann diese Beziehung ebenso darauf beruhen, daß die Seele unmittelbar in dem Körper lokalisiert wird, wie darauf, daß sie sich, ursprünglich zum Körper gehörig, von diesem getrennt habe. So ist der beim Tode dem Munde entfliehende Hauch immer noch Seele, und selbst wenn diese Hauchseele in ein fliegendes Tier, oder wenn in andern Fällen die Körperseele in einen Wurm oder eine Schlange verwandelt wird, so sind das zwar neue Verkörperungen, aber das Gebiet der Seelenvorstellungen wird unmittelbar so lange nicht überschritten, als die neue Verkörperung noch mit der ursprünglichen Zugehörigkeit zu einem Menschen assoziiert ist. Auch mit der Schattenseele verhält es sich nicht anders. Wenn ein Verstorbener oder Abwesender im Traum erscheint, oder wenn sich der Träumende an entfernte Orte versetzt findet, oder wenn endlich ein Ebenbild des Abgeschiedenen in irgendeiner jenseitigen Welt verweilt, so ist es überall die Seele des Einzelnen, der diese Schicksale zugeschrieben werden. Das gemeinsame Merkmal aller Seelenvorstellungen, so verschieden sie sein mögen, bleibt demnach dies, daß die Seele als das Eigentum eines bestimmten individuellen Wesens gedacht wird. Sie kann sich aus dem Individuum, zu dem sie gehört, entfernen, und sie kann sogar in irgendeinen andern Körper übergehen; endlich kann auch der ursprüngliche Eigentümer ein Tier wie ein Mensch, ja er kann in weiterer Übertragung ein Baum oder eine sonstige Pflanze, ein Stein oder Berg, die ganze Erde, ein Stern, Wind oder Wolke sein. Sobald diese Objekte mythologisch als belebte Wesen apperzipiert werden, so besitzen sie auch Seelen, die ihnen ebenso zugehören wie dem menschlichen Körper seine Seele, und die demnach ähnliche Wandlungen wie diese erfahren können.

Neben diesem ersten Seelenbegriff kommt nun aber allmählich infolge eben jener Wandlung, deren die individuelle Seele fähig ist, ein zweiter zur Ausbildung, für den der gleiche Name nicht mehr als ein adäquater Ausdruck erscheint, weil die Beziehung auf ein bestimmtes individuelles Wesen verloren geht. Ist dieser Punkt erreicht, so ersetzen wir das Wort Seele durch Geist. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß die Grenze, wo der erste in den zweiten Begriff übergeht, zweifelhaft sein kann, und daß der Geist nicht selten jene Beziehung zur individuellen Persönlichkeit wiedergewinnt, indem entweder ein Einzelwesen von einem Geiste »beseelt«, also ein Geist gewissermaßen in eine Seele zurückverwandelt wird, oder indem man die individuelle Seele selbst nach denjenigen Seiten ihrer Tätigkeit betrachtet, die von dem körperlichen Dasein relativ unabhängig zu sein scheinen. So verwandeln sich unmittelbar Seelen in Geister, wenn um die Gräber eines Friedhofs die Seelen der dort begrabenen Toten schweben, oder wenn an einsamen Orten, in Ruinen und Felsschluchten flüchtige, seelenartige Schatten ihr Wesen treiben. Denn dort sind die einzelnen Seelen ununterscheidbar geworden, hier sind die Geister vielleicht von Anfang an ohne Beziehung zu bestimmten Personen, oder sie gewinnen erst nachträglich eine solche, indem die Sage an den spukhaften Geist, den zunächst nur der Schrecken des Orts, wo er erscheint, geboren hat, Erinnerungen an ein ehemals hier hausendes Geschlecht knüpft. Wie die Seelen sich zu Geistern verflüchtigen, so können sich aber nicht minder die Geister individuell verkörpern und so eine seelenartige Beschaffenheit wiedergewinnen, indem der Geist von einem Menschen Besitz ergreift. Freilich wird er auch dann noch als ein der Seele fremdes Wesen aufgefaßt, mag gleich sein eigener Ursprung auf eine aus ihrem einstigen Körper befreite Seele zurückgehen. Der Geist, der in Krankheit, Wahnsinn oder Ekstase den Menschen ergreift, bleibt ein ihm fremdes Wesen. In Worten und Redewendungen, wie der »Begeisterung«, dem »Geist, der über ihn kommt«, endlich in der christlichen Vorstellung von der »Ausgießung des heiligen Geistes«, aus der vielleicht manche jener profanen Wendungen hervorgegangen sind, kehrt überall die Anschauung wieder, daß der Geist an sich ein außermenschliches Wesen sei, das aber dann auch in einem einzelnen oder selbst in einer Gemein-

schaft inkorporiert werden könne[1]). An diese letztere Vorstellung schließt sich dann die andere, daß schon in der natürlichen Seele der Geist ein vom sinnlichen Menschen unabhängigerer Bestandteil von höherem Wert sei, der, wenn er auch nicht erst von außen in den Menschen komme, doch, verschieden von der sinnlichen Seele, in seinen Wirkungen über das Individuum hinausreiche. Das ist die Form, in der endlich auf unserer heutigen Stufe der Kultur der Begriff des Geistes stehen geblieben ist, während neben ihm immer noch die Traditionen der alten, mythologischen Geisterbegriffe bis zu uns herabreichen. Hier aber erweist sich als der eigentliche Ursprungsort der Geister der in die Ferne schweifende Traum, in welchem die Schattenseele mit andern ähnlichen Wesen verkehrt, und der endlich, indem er sich zur ekstatischen Vision steigert, die individuelle Seele selbst aus den Banden ihres Leibes befreit und in ein Reich reiner, körperloser Geister erhebt.

Werden so die Seelen zu Geistern, indes sich hinwiederum die Geister in Seelen zurückverwandeln können, so ist es nun begreiflich, daß diese Begriffe vielfach ohne scharfe Grenze ineinander übergehen. Immerhin bleibt die Seele der ursprüngliche Begriff, aus dem der des Geistes erst als eine der letzten Metamorphosen der Seelenvorstellungen entstanden ist, daher denn jene fortan als der allgemeinere betrachtet werden kann, der die Geister als eine besondere, ihrer individuellen Träger verlustig gegangene Gattung unter sich begreift. Auch die Geschichte der Worte ist für dieses Verhältnis bezeichnend. Die Bedeutung, die wir heute unserem Wort *Geist* beilegen, ist, ebenso wie die des lat. *spiritus* und seiner Abkömmlinge in den neueren Sprachen, *esprit*, *spirito*, *spirit*, davon ausgegangen, daß es zur Übersetzung des griech. πνεῦμα gebraucht wurde. Aber im Griechischen selbst ist unsere Gegenüberstellung der Begriffe Seele und Geist keine ursprüngliche. Noch bei Plato und Aristoteles ist die Psyche ebensowohl die den Körper belebende wie die von ihm abgetrennte Seele. Wo die Philosophie einer Be-

[1]) Deutlich tritt dieses Verhältnis, in das die Begriffe *Seele* und *Geist*, *anima* und *spiritus*, durch ihre Bedeutungsentwicklung zueinander getreten sind, auch an den übertragenen Bedeutungen hervor. Dem *Weingeist*, *spiritus vini*, der sich nach außen verflüchtigt, stehen Ausdrücke wie *Seele der Kanone* oder italien. *anima del nocciolo* (Seele der Nuß), jedesmal das Innere, den Kern eines Gegenstandes bezeichnend, gegenüber.

zeichnung für die höheren geistigen Tätigkeiten im Gegensatze zur sinnlichen Seele bedurfte, da bediente sie sich des Nus, der, besonders wenn er, wie bei Aristoteles, als trennbar von der übrigen Seele betrachtet wurde, teilweise mit dem modernen Begriff des Geistes zusammenfiel. Erst die stoische Philosophie empfand, von pantheistischen Gedanken geführt, das Bedürfnis, ein allgemeines, die ganze Welt durchdringendes Prinzip anzunehmen, das sie nun das »Pneuma« nannte, und das sie sich wirklich, der Urbedeutung dieses Wortes entsprechend, als einen allbelebenden Hauch dachte. Ihre zur Versinnlichung des Geistigen neigende Philosophie drängte hier dazu, nachdem Psyche und Nus beide ihren einstigen sinnlichen Inhalt verloren hatten, in dem Pneuma einen Begriff zu schaffen, der, obgleich er in seiner Bedeutung Hauch, Atem mit jenen älteren beinahe zusammenfiel, doch dieser sinnlichen Urbedeutung noch nicht entfremdet war. Aber was zu ihr hinzukam, die Idee der Allgemeinheit, die das Pneuma von der Beziehung auf eine individuelle Seele loslöste, das entnahm die stoische Philosophie ihrer besonderen Weltanschauung, und dieser Zug zur Allgemeinheit, nicht die ursprüngliche sinnliche Bedeutung, die auch hier sehr bald wieder verblaßte, hat erst dem griechischen Wort und seinen Übertragungen den endgültigen Inhalt gegeben. Wesentlich mitgewirkt hat jedoch bei der Gestaltung dieser späteren Schicksale die Aufnahme in den Kreis der christlichen Religionsanschauungen. In diesen verlor jener Begriff seine pantheistische Färbung; und indem er den Prozeß der Assimilation weit verbreiteter mythologischer Vorstellungen mitmachte, dem das Christentum zu einem nicht geringen Teil die Festlegung seiner Lehrbegriffe verdankte, näherte er sich zugleich wieder den uralten Vorstellungen der niederen Mythologie, die bis dahin wohl verschiedene Namen getragen, aber eine zusammenfassende Bezeichnung noch nicht gefunden hatten. So gehören denn die Geister selbst zu den frühesten Bestandteilen des mythologischen Denkens, die sich überall aus den Seelenvorstellungen als deren natürliche Produkte entwickelt haben. Ihre bestimmtere Fixierung und Unterscheidung ist jedoch erst aus der Wechselwirkung hervorgegangen, in die das Christentum antike Philosopheme mit den allgemeinen Seelenvorstellungen und ihren verschiedenen Metamorphosen gebracht hat.

Als eine dritte Klasse von Wesen, die sich aus dem weiten Bereich der Seelenvorstellungen erheben, um sich von den eigentlichen Seelen wie von den Geistern zu sondern, tritt uns endlich die der Dämonen entgegen. Auch bei ihnen ist die Beziehung auf die individuelle Seele verloren gegangen. In diesem Sinne bilden daher die Dämonen eine Untergruppe der Geister, ohne daß aber die Seele den Umweg über den Geist nehmen müßte, um sich in einen Dämon umzuwandeln. Auch ist der einzelne Dämon im allgemeinen nur ausnahmsweise auf eine bestimmte Seele zurückzuführen, die sich zu ihm entwickelt hat. Vielmehr besteht die nähere Affinität der Dämonen zu den Geistern nur in jenem unpersönlichen Wesen, dessen auch sie ursprünglich teilhaftig sind. Was sie gleichwohl von den Geistern scheidet, das ist die Beziehung zu Glück und Unglück und zum Tun und Treiben des Menschen in seiner eigenen Lebenssphäre wie in seinem Verhältnis zur Natur. Darum werden die Dämonen je nach dieser Beziehung zum Leben des Menschen wohl auch »böse und gute Geister« genannt. Diese Ausdrücke decken sich keineswegs ganz mit dem Begriff des Dämon, da es Dämonen geben kann, deren Verhältnis zum Menschen nicht unter jene beiden Attribute fällt. Immerhin weisen die letzteren darauf hin, daß es lediglich gewisse hinzutretende und auf das menschliche Leben herüberwirkende Eigenschaften sind, die den Dämon vom Geist unterscheiden.

Die Dämonen sind nun sicherlich so alt, ja vielleicht älter als die Geister, insofern die frühesten Formen, in denen uns alle diese Vorstellungen begegnen, der Beziehung auf den Menschen, seine Tätigkeit und sein Schicksal kaum jemals ermangeln. Aber auch hier hat der Begriff seinen uns heute geläufigen Ausdruck erst verhältnismäßig spät gefunden. Bei Homer fallen δαίμων und θεός, Dämon und Gott, noch völlig zusammen. Nur darin ist eine Andeutung des späteren oder vielleicht eines schon in der gleichen Zeit im Volksglauben vorkommenden Begriffs zu erkennen, daß bei dem Wort δαίμων weniger die äußere Wirksamkeit als die Gesinnung des Gottes gegenüber dem Menschen im Vordergrund steht, wie denn das Adjektivum δαιμόνιος bereits die Bedeutung »übles sinnend« besitzt, ein Nebenbegriff, der zugleich andeutet, daß unter den Wirkungen, die der Mythus allerorten den

Dämonen zuschreibt, zunächst die unheilvollen überwiegen, so daß im Glauben der Völker sichtlich die bösen Dämonen älter sind als die guten. Hier liegt nun zugleich die Brücke, die die Seelenvorstellungen ebenfalls zu den Dämonen hinüberführt. Wie die ekstatische Vision die Seele in ein allumfassendes Reich der Geister erhebt, so erzeugt der Angsttraum zuerst die Vorstellungen bedrängender Wesen, die dem Menschen Krankheit und anderes Ungemach bereiten. Der Fratzentraum gibt diesen Wesen ihre Gestalten, wie sie sich auch in den mythologischen Nachbildungen verkörpern; dem Alptraum verdanken sie ihre sonstigen Furcht und Schrecken erregenden Eigenschaften. Die Vorstellung des guten Dämons hat sich wahrscheinlich erst sekundär, vermöge jenes Kontrastprinzips, das zu jedem Gefühl seinen Gegensatz fordert, aus dieser ursprünglichen Bedeutung entwickelt. Mitwirken mochte dabei, daß im Gebiet des Naturmythus vielfach schon, wie man auf griechischem Boden aus dem Sprachgebrauch der Philosophen schließen darf, die Dämonen im Volksglauben die Stellung von Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen gewonnen hatten, die, dem Menschen näherstehend, teils dem Bereich des allverbreiteten Geister- und Gespensterglaubens zugehörten, teils die Rolle niederer Schicksalsgottheiten übernahmen. Auch hier hat dann wieder das Christentum der altüberlieferten Form dieser Vorstellungen das endgültige Gepräge gegeben, indem es besonders durch die starke Ausbildung der bösen Dämonen- oder Teufelsvorstellungen, gegenüber den meist mehr im Hintergrund bleibenden guten Geistern oder Engelsgestalten, augenscheinlich wieder den ursprünglichen Quellen dieser Anschauungen sich näherte. Infolgedessen hat denn auch der Begriff des Dämon in dem allgemeinen Sprachgebrauch die spezifische Nebenbedeutung des verderbenbringenden Geistes bis heute bewahrt. Bei der nahen Beziehung, welche die verschiedenen Wesen dieser Art zueinander bieten, erwächst jedoch hier für die psychologische in gleicher Weise wie für die historische Betrachtung die Nötigung, diese Beschränkung, und mit ihr die in den besonderen Bedingungen der christlichen Religionsentwicklung begründete dualistische Bezeichnung wieder aufzuheben, um für jene, nach ihrer mythologischen Stellung zwischen Geistern und Göttern mitten inne stehenden Wesen einen gemeinsamen Ausdruck beizubehalten. Diesem Bedürfnis ent-

spricht der Begriff des Dämon, sobald man ihm die umfassendere Bedeutung wiedergibt, die er in der griechischen Mythologie, Religion und Philosophie bereits gewonnen hatte.

Begrenzen wir demnach in diesem Sinne die Gebiete der Seelen, Geister und Dämonen, so bilden sie in dieser Aufeinanderfolge gleichzeitig eine Entwicklungsreihe und ein System einander untergeordneter Begriffe. Aus den Seelen entwickeln sich die Geister, einzelne Geister werden zu Dämonen. Die Seele in der weiteren, von dem Individuum losgelösten Bedeutung des Wortes bleibt aber zugleich der Generalbegriff, der alle diese Entwicklungen zusammenhält. So gibt es denn auf jeder Stufe des Seelenglaubens, von der niedersten bis zur höchsten, nebeneinander und oft ohne deutliche Grenzen ineinander übergehend Seelen, Geister und Dämonen. Doch die Art, wie diese Vorstellungen verbunden, die einzelnen Gattungen solcher Wesen voneinander gesondert, und bestimmte unter ihnen vor den andern bevorzugt werden, ist eine wechselnde. Diese Unterschiede geben daher auch die hauptsächlichsten Merkmale ab, nach denen sich die Entwicklungsstufen des Seelenglaubens gegeneinander abgrenzen lassen.

6. Seelenglaube und Seelenkult.

a. Verbindungen der Seelenvorstellungen.

Die Seelenvorstellungen, deren Ursprung im einzelnen uns bis dahin beschäftigt hat, können, wie die obige Schilderung ergibt, in doppelter Weise in Beziehungen zueinander treten. Erstens können bestimmte Vorstellungen, die ursprünglich unabhängig entstanden sind, nachträglich sich verbinden; und zweitens kann eine einzelne durch die Assoziationen, die sie eingeht und die meist aus gleichzeitig wirksamen Affekt- und Wahrnehmungsmotiven entspringen, Metamorphosen erfahren, durch die sich eine neue, sekundäre Seelenvorstellung bildet. So sind die Hauchseele und die Schattenseele primäre Vorstellungen von ganz abweichendem Ursprung; aber in der verbreiteten Anschauung, daß die Schattenseele ein hauchartiges luftiges Wesen sei, sowie in der andern, daß sich die als unsichtbarer Hauch entweichende Psyche in die Schattenseele verwandle, sind beide in Verbindung gebracht. In der Anschauung,

daß die Hauchseele alsbald bei ihrem Austritt aus dem Körper in einen fliegenden Vogel oder Schmetterling übergehe, hat sich dagegen eine sekundäre Seelenvorstellung gebildet, die nicht in ursprünglichen Entstehungsursachen, sondern erst in einer äußeren Assoziation mit dem Motiv des Hauchs ihre Quelle hat. Ebenso ist der Übergang der Körperseele in einen Wurm ein primäres, aus der unmittelbaren Wahrnehmung der Verwesungserscheinungen entspringendes Seelenmotiv. Aber der Übergang dieses Wurms in eine Eidechse, Kröte und andere kriechende oder springende Tiere gehört zu den sekundären Seelenverwandlungen. Indem nun diese selbst wieder Verbindungen miteinander eingehen, der Wurm oder die Schlange z. B. mit dem fliegenden Vogel assoziiert wird, können endlich noch tertiäre simultane oder sukzessive Verbindungen entstehen, erstere in der Form einer Häufung von Eigenschaften, letztere in der einer Metamorphose der Seele. Solch sekundären und tertiären Ursprungs sind durchweg die Geister- und Dämonenvorstellungen. Die Seele wird zum Geist, wenn die Vorstellung der Hauch- oder Schattenseele auf Eindrücke übertragen wird, die zu unstet sind, um die Beziehung auf eine bestimmte Persönlichkeit möglich zu machen. So wird eine Seele, die in Tieren, Bäumen, Steinen usw. inkorporiert wird, ohne diesen ursprünglich oder durch eine der regelmäßigen Seelenmetamorphosen anzugehören, zum Geiste; und ein Gespenst, dessen Erscheinung jeden Augenblick in nichts zerfließen kann, wird im allgemeinen als Geist, nicht als Seele aufgefaßt, oder es erhält diesen Namen höchstens da, wo es etwa auf einen bestimmten Toten bezogen wird, der in sein Grab zurückkehren kann, womit dann die zum Begriff der Seele erforderliche Kontinuität wiederhergestellt ist. Ebenso ist der Dämon unter allen Umständen eine sekundäre Seelenvorstellung, so nahe auch meist die hinzutretenden Motive liegen mögen, durch welche die Seele oder der Geist den dämonischen Charakter annimmt. Da aber dieser Charakter lediglich in den Wirkungen besteht, die man dem Dämon auf den Menschen, sein Leben und sein Schicksal zuweist, so kann der Übergang der Seele oder des Geistes in einen Dämon immer nur durch die Assoziation mit den Affekten des Grauens, der Furcht, der Hoffnung entstehen, die, so leicht sie auch schon durch die mit den gewöhnlichen Seelenvorstellungen verbundenen Eindrücke erweckt

werden, doch bei diesen in den Grenzen subjektiver Affekte bleiben und noch nicht zu Eigenschaften der Seelen selbst objektiviert werden.

b. Allgemeiner Begriff des Seelenkultus.

So beschränkt demnach die Zahl der Grundmotive ist, auf die, wie sich gezeigt hat, die Seelenvorstellungen zurückweisen, so sehr können doch diese selbst infolge ihrer Verbindungen und der zu ihnen hinzutretenden sekundären Assoziationen mannigfach variieren. Außerdem ist aber jede dieser Vorstellungen immer nur ein einzelner Bestandteil in einem zusammenhängenden Ganzen, in das noch andere Seelen-, Geister- und Dämonenvorstellungen von verwandtem oder von abweichendem Ursprung eingehen. In diesem Ganzen können je nach dem Verhältnis der wirksamen Motive die Komponenten von verschiedener Stärke sein, und sie können durch ihr Zusammenwirken wieder mannigfach abgestufte Resultanten hervorbringen. Ein komplexes Ganzes solcher Art nennen wir nun allgemein den Seelenglauben eines Volkes. Dieser besteht demnach überall in einer großen Zahl einzelner Seelenvorstellungen, ihren Motiven und Wirkungen; und indem diese Elemente in ihm zu einem Ganzen verflochten sind, bildet er ein System, das zwar nicht die ganze Weltanschauung, aber doch einen wichtigen und einflußreichen Teil derselben enthält. Die einzelne Seelenvorstellung als solche ist dabei zunächst ein individuelles Erzeugnis; zu einem Bestandteil des allgemeinen Seelenglaubens wird sie erst, wenn sie aus den Motiven hervorgeht, die in der unter den gleichen Lebensbedingungen stehenden Gemeinschaft übereinstimmend wirksam sind. Dagegen ist der Seelenglaube von vornherein ein gemeinsames Erzeugnis. Denn er ist in der ihm eigenen Mischung der Elemente von den Erlebnissen und Traditionen der Gemeinschaft abhängig. Darum kann zwar innerhalb dieser Gemeinschaft der Seelenglaube des Einzelnen wieder zwischen gewissen Grenzen variieren, etwa ähnlich wie sich die individuelle Sprechweise aus einem bestimmten Dialekt durch besondere Nuancen, schärfere Ausprägung einzelner Eigenschaften und Zurücktreten anderer heraushebt. Auch der individuelle Seelenglaube empfängt aber stets aus der in der Gemeinschaft herrschenden Mischung der Motive seine Form, zu der er immer wieder zurückzukehren strebt. Denn obwohl Tradition und übereinstimmende Erlebnisse der

Bildung der einzelnen Vorstellungen einen erheblichen Spielraum lassen, so treten doch diese Unterschiede zurück, sobald es zu jener Mischung der Motive kommt, auf denen der Gesamtcharakter eines Volkstums und danach auch der seines Glaubens beruht.

Entsprechend diesem Verhältnis findet nun auch der Seelenglaube in Handlungen seinen Ausdruck, die der Gemeinschaft als solcher zugehören, und an denen der einzelne nur als deren Mitglied, eben darum aber dem Zwang der ihn bindenden Sitte folgend, teilnimmt. Diese aus dem Seelenglauben entspringenden Handlungen bilden den Seelenkult. Wohl können einzelne Bestandteile desselben wiederum individuell beschränkt sein. Der Kult als solcher bleibt eine gemeinsame Norm, aus der zwar auch rein individuelle Leistungen hervorgehen können, die aber teils durch die übereinstimmenden Grundmotive, teils infolge der Mitbewegungen, zu denen das Tun anderer anregt, sowie durch die im sprachlichen Verkehr eintretende Steigerung der Motive immer mehr zur Gemeinsamkeit der Handlungen drängt. Daher denn auch schon der Seelenkult, obgleich zu seiner Begehung mehr als zu andern Kulten Anlässe vorkommen, die bloß dem Leben des Einzelnen angehören, seine nächste Grundlage in gemeinsam begangenen Kulthandlungen für die einzelne Seele findet, an die sich dann auf einer weiteren Stufe solche anschließen, die der Gesamtheit der Seelen gewidmet sind. Hieraus ergibt sich, daß für den innerhalb einer Volksgemeinschaft herrschenden Seelenglauben der von ihr gepflegte Seelenkult den allein zutreffenden Maßstab abgibt. Die Seelenvorstellung eines Einzelnen kann möglicherweise eine rein individuelle sein. Der Kult, der die Gemeinschaft als solche bindet, kann vermöge der dem Brauch überall innewohnenden Beharrungstendenz Bestandteile enthalten, die überlebten Vorstellungen entstammen, deren Bedeutung nicht mehr verstanden wird. Aber er kann nie etwas enthalten, was nicht einmal geläufige Vorstellung gewesen wäre. Auch dürfen sich dabei jene überlebten Elemente nicht allzuweit von den lebendig gebliebenen Vorstellungen entfernen, und sie dürfen vor allem niemals das Ganze des Kultes ergreifen, wenn dieser nicht selbst untergehen soll.

Nun ruht der Seelen-, wie jeder andere Kult als überlieferter Brauch auf derselben Gemeinschaft der Abstammung und des Lebens, aus der allgemein die Übereinstimmung von Sprache, Anschauungen

und Sitten hervorgeht. Die Kultgemeinschaft ist daher nur eine besondere, der religiösen Seite des Lebens zugewandte Form der Kulturgemeinschaft. Wie die Menschheit nach der Gesamtheit aller Momente des gemeinsamen Lebens in eine Anzahl von Kulturkreisen zerfällt, so lassen sich auch Kultkreise unterscheiden; und wie die Kulturkreise eine nach irgendwelchen einzelnen Merkmalen zu bestimmende Entwicklungsreihe bilden, so wird das ähnliche für die Kultkreise und die ihnen eigentümlichen Glaubensvorstellungen gelten. Die Stufen dieser Reihe oder die Entwicklungsformen des Seelenglaubens wird man demnach gewinnen können, wenn man zunächst übereinstimmende Kultur- und Kultkreise jeweils zu einem größeren Ganzen zu vereinigen sucht, um dann die Beziehungen festzustellen, die zwischen den so sich ergebenden Einheiten bestehen und die bestimmte unter ihnen als die niedrigeren, andere als die höher entwickelten erscheinen lassen. Dann wird, natürlich unter Vorbehalt der durch besondere Kulturbedingungen verursachten Abweichungen, das Nebeneinander mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zugleich als ein Nacheinander der Kultformen betrachtet werden können. Die selbstverständliche Voraussetzung bleibt dabei, daß die zu ordnenden Glieder überhaupt einen Zusammenhang bilden, der irgendeine Entwicklungsfolge erkennen läßt. Diese Voraussetzung darf man aber, abgesehen von der Bestätigung, die ihr die Tatsachen der vergleichenden und der historischen Mythologie entgegenbringen, unbedenklich schon deshalb als eine nicht zu bestreitende ansehen, weil sie nur die Anwendung eines für die gesamte Kultur, insonderheit schon für die äußere Lebensführung, Wirtschaft und soziale Organisation gültigen Prinzips auf das mit ihr verbundene Gebiet des Kultus ist. Sodann aber nicht zum wenigsten deshalb, weil die Übereinstimmung der allgemeinen geistigen Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, bei aller Verschiedenheit im einzelnen, auch eine Übereinstimmung der geistigen Lebensäußerungen, wenigstens in den für die Aufstellung allgemeiner Entwicklungstypen wesentlichen Momenten, erwarten läßt.

Gleichwohl stellen sich der Ausführung eines solchen Unternehmens große und wohl niemals vollständig zu überwindende Schwierigkeiten entgegen. Wie die Kulturkreise, so bilden auch die Kultkreise keine deutlich gegeneinander abzugrenzenden Gebiete.

Vor allem geben hier die geographischen und ethnologischen Grenzen nur spärliche Anhaltspunkte. Auf der einen Seite wandern Kult- und Glaubensformen ebenso gut wie die Mythen- und Märchenstoffe oder die Formen der Tracht, der Bogen, Pfeile und der sonstigen Werkzeuge. Auf der andern Seite entsprechen vor allem die primitiven Glaubensformen so unmittelbar den Bedingungen der überall im wesentlichen gleichförmig wiederkehrenden Lebensbedingungen, daß eine unabhängige Entstehung leicht möglich ist, wie denn auch eine solche durch die relativ große Gleichförmigkeit dieser Vorstellungen bei räumlich weit getrennten Völkern vielfach nahe gelegt wird. Demnach können hier nicht sonstige ethnologische Merkmale, sondern nur die mythologischen Vorstellungen selbst die Anhaltspunkte für ihre Einordnung in eine nach psychologischen Gesichtspunkten zu entwerfende Entwicklungsreihe abgeben. Aber auch hier erschwert der Verkehr, und erschwert namentlich die Berührung mit Völkern einer höheren Kultur oder einzelnen ihrer Angehörigen die sichere Abgrenzung der Gruppen. An Völkerberührungen, die einen gewissen Austausch mythologischer Ideen mit sich führten, hat es natürlich nie gefehlt, und nicht wenig hat in späterer Zeit die christliche Missionstätigkeit zu einer Verwischung des ursprünglichen Bildes das ihrige beigetragen. Dazu kommt, daß die religiösen Vorstellungen nicht zu denjenigen gehören, die sich sofort der oberflächlichen Beobachtung kundgeben, und daß, selbst wo sie bei einem intimeren Verkehr nicht verborgen bleiben, immer noch die Vorurteile des Beobachters einer unbefangenen Auffassung Schwierigkeiten bereiten. Solchen Schwierigkeiten verdankt vor allem auch die viel verhandelte Frage, ob es »religionslose Völker« gebe, ihre Entstehung, eine Frage, die uns erst im Zusammenhang mit der andern, allgemeineren nach dem Verhältnis von Mythus und Religion wird beschäftigen können. Denn in der Tat handelt es sich hier um ein Problem, über das sich von allgemeinen philosophischen oder psychologischen Erwägungen aus nichts aussagen läßt. An der Kontroverse über diese Frage ist daher nicht dies merkwürdig, daß sie überhaupt gestellt wurde, wohl aber dies, daß man sich über sie ereiferte, ohne vor allen Dingen sich darüber zu verständigen, was überhaupt unter Religion zu verstehen sei. Dies letztere Problem kann natürlich nicht am Eingang in die Psychologie des Mythus

behandelt werden. Denn es setzt die Erforschung aller der einzelnen mythologischen Quellen voraus, aus denen die in der Geschichte wirksam gewordenen Religionen hervorgegangen sind, und nach denen sich demnach auch unsere allgemeinen Begriffe von Religion richten müssen. Hier kann jedoch diese Frage zunächst ganz auf sich beruhen bleiben. Denn für uns handelt es sich nicht darum, ob gewisse Völker Religion haben oder nicht, sondern darum, welche Seelenvorstellungen auf der Erde verbreitet sind, und wie sie sich in gewisse Gruppen und die letzteren wieder in eine Entwicklungsfolge ordnen lassen. Daß solche Vorstellungen überall vorkommen, kann wohl für ebenso sichergestellt gelten, wie dies, daß sie an und für sich noch durchaus keinen religiösen Charakter besitzen müssen. Daß die Seele als ein Wurm aus dem Körper des Toten hervorkriecht, oder daß sie diesen im Hauch des letzten Atemzuges verläßt, daß sie als Vogel herumflattert oder irgendwo als Schatten wandelt, diese und andere Vorstellungen haben mit dem, was wir Religion nennen, ebensowenig etwas gemein, wie die mannigfachen Bräuche, durch die der Naturmensch die Geister der Toten gewaltsam aus der Nähe zu vertreiben oder ihren Zorn zu beschwichtigen sucht, anders als etwa durch das lose Band der allgemein menschlichen Gefühle der Furcht und der Hoffnung mit dem Kultus der Kulturreligionen verknüpft sind. Nicht um Entwicklungsstufen der Religion handelt es sich also an dieser Stelle, sondern um Entwicklungsstufen des Seelenglaubens. Ob und wie diese zugleich mit der religiösen Entwicklung zusammenhängen, das aber ist eine hier noch fernliegende Frage.

Nun machen es die oben berührten Einflüsse des Verkehrs und der Übertragung der Anschauungen wie Sitten unmöglich, auch nur in dieser Beschränkung die Formen des Seelenglaubens etwa in eine Reihe scharf geschiedener Typen auseinanderzulegen und an den in bestimmten Bevölkerungen nachzuweisenden Erscheinungen zu veranschaulichen. Wie die Kulturkreise, so sind auch die Kultkreise nicht, gleich geordneten Staatenbildungen, in feste geographische Grenzen eingeschlossen, sondern sie sind eher den geologischen Formationen oder auch den physischen Rassentypen vergleichbar, deren Bestandteile vielfach, zwischen andern Gesteinsmassen oder Rassen verschlagen, an verschiedenen Stellen in übereinstimmender Weise zu-

tage treten können. Um das Zusammengehörige auszusondern, bedarf es darum hier einer Auslese, die auf völkerpsychologischem Gebiet natürlich schwieriger ist als auf geologischem oder anatomischem, weil die psychischen Motive nicht so offenkundig sind wie die physischen Merkmale, und weil sich Glaubensvorstellungen leichter als Rassen von verschiedener Abstammung mischen können. Diese Verhältnisse bringen es mit sich, daß von einer scharfen Abgrenzung der Entwicklungsstufen des Seelenglaubens nirgends die Rede sein kann, sondern daß es sich überall nur um die Gewinnung gewisser Grundtypen handelt, von denen im einzelnen nach oben wie nach unten hin Abweichungen stattfinden: nach oben, indem Elemente einer höheren Kulturschicht, sei es durch den Völkerverkehr, sei es durch vereinzelte spontane Impulse, in die tieferen hinabreichen; nach unten, indem uns allerorten rückständig gebliebene Erscheinungen oder später eingetretene Rückfälle entgegentreten. Dagegen erweisen sich auch hier die großen Übereinstimmungen, die uns selbst bei weit entlegenen Völkern in den grundlegenden mythologischen Vorstellungen und deren Entwicklung begegnen, und die sich besonders im Vergleich mit den gewaltigen Unterschieden der Sprache und der intellektuellen Kultur stark geltend machen, als Momente, die eine vergleichende Betrachtung begünstigen. Unter allen Formen des Mythus sind dann wieder die Seelenmythen und die mit ihnen zusammenhängenden Kulte zweifellos diejenigen, die nicht nur innerhalb einer und derselben Kulturschicht die größte Uniformität bewahren, sondern die auch in gewissen unveränderlich bleibenden Grundmotiven durch die verschiedensten Stadien der Entwicklung hindurchgehen. So schwierig und in völlig befriedigender Weise wohl kaum zu lösen daher die Aufgabe einer genetischen Klassifikation der Sprachen sein mag, die der mythologischen Systeme und so vor allem auch der Formen des Seelenglaubens begegnet ungleich größeren Schwierigkeiten. Dennoch fordern gerade die letzteren durch die Beziehungen, in die sie überall zueinander treten, und durch die noch ihre höchsten Entwicklungen mit den primitivsten Anschauungen verknüpft sind, mit unwiderstehlicher Gewalt den Versuch heraus, sie in eine gewisse Stufenfolge zu ordnen. Wenn dieser Versuch unvollkommen und bis zu einem gewissen Grade willkürlich ausfallen muß, so liegt das freilich nicht minder in

der Natur dieser Erscheinungen, die, abgesehen von den Einflüssen des Völkerverkehrs, schon durch die Stetigkeit ihrer Übergänge eine strenge Abgrenzung unmöglich machen. So gehören denn auch die Merkmale, nach denen wir im folgenden die Hauptstufen des Seelenglaubens und Seelenkultus scheiden wollen, in keinem einzigen Fall der betreffenden Stufe allein, sondern sie gehören in der Regel allen zumal an. Sie bezeichnen aber jeweils Kulminationspunkte, bei deren jedem sich das zugehörige Gebiet von Vorstellungen und Handlungen in den Vordergrund drängt.

c. Hauptformen des Seelenkultus.

Mit diesem Vorbehalt lassen sich nun wohl die verschiedenen auf der Erde verbreiteten Formen des Seelenglaubens in drei Hauptstufen sondern. Sie würden sich teils nach den zwischen ihnen stattfindenden Übergängen, teils nach sonstigen Modifikationen ihrer Merkmale jedesmal wieder in mehrere Unterformen scheiden lassen. So wichtig solche Variationen aber in ethnologischer Beziehung sein mögen, so können wir uns für die psychologische Entwicklung des Seelenglaubens um so mehr auf jene drei Hauptstufen beschränken, da hauptsächlich bei ihnen eine Sonderung gewisser entscheidender Motive bemerkbar ist. Von ihnen wollen wir die erste als die des primitiven Animismus bezeichnen. Unter ihm sei hier jene Stufe des Seelenglaubens verstanden, auf der einerseits die Seelenvorstellungen nur in ihren zwei ursprünglichsten Formen, als Körperseele und als Schattenseele existieren, während sich die reichen späteren Metamorphosen der Psyche höchstens in spärlichen Anfängen entwickelt haben, und wo anderseits der Seelenkult sich im wesentlichen noch auf die Abwehr gegen die von den Seelen Verstorbener gefürchteten Schädigungen und gegen den von Lebenden ausgeübten Zauber beschränkt. Dabei fällt dieser letztere ebenfalls unter den Begriff eines primitiven Seelenglaubens, weil es seelische Kräfte sind, die man dem Zauberer zuschreibt, und weil zudem die Wirkungen des Zaubers durchaus auf die Seele oder den Körper des Geschädigten gerichtet sind, denen sie Krankheit, Wahnsinn, Tod oder sonstiges Unheil bringen. Im übrigen aber gehört der Zauberglaube zu jenen konstanten Bestandteilen des mythologischen Denkens, die, mit allen andern Erscheinungen von

früh an verwachsen, schließlich zurückbleiben, nachdem die Vorstellungen, mit denen sie ursprünglich verbunden waren, längst wieder verschwunden sind, — eine Eigenschaft, die im allgemeinen als sicheres Zeichen primitiver Entstehung gelten kann.

Als eine zweite Stufe betrachten wir sodann die des Animalismus und Manismus[1]). Sie zerfällt wieder in die zwei Entwicklungsphasen, die durch diese beiden Worte angedeutet werden. Auf der ersten tritt das Tier in den Vordergrund des Seelenglaubens. Die Tiere gelten als dem Menschen gleichartige, aber im allgemeinen ihm überlegene Wesen, deren Groll oder Schutz daher unheilvoll oder glückbringend sein kann. Daraus entwickelt sich der Kultus bestimmter Tiere, die als Schutzgeister verehrt werden, und die mit der geschlosseneren sozialen Organisation dieser Stufe dadurch in Verbindung treten, daß bestimmte Verbände eines Stammes oder eines größeren Volkes besondere Tiere als ihre Ahnengeister betrachten. Auf diese Schutztiere oder »Totemtiere«, wie sie nach dem Totemzeichen genannt werden, mit denen der einzelne seine Stammeszugehörigkeit andeutet, führt so der Stamm oder irgendeine Abteilung desselben seinen Ursprung zurück. Aus dem Kultus der Tierahnen erhebt sich nun als die zweite Phase dieser Entwicklung ein Kultus der menschlichen Vorfahren, vor allem der hervorragenden unter ihnen, der Stammeshäuptlinge und Stammeshelden. So entsteht der Manismus oder Ahnenkult, der seinerseits wieder in den Heroenkult übergeht. Indem in dem letzteren jene Merkmale der spezifischen Stammeszugehörigkeit, die dem Ahnenkult eigen sind, mehr und mehr schwinden, werden zugleich die Beziehungen zu weiteren mythologischen Vorstellungen, namentlich zu dem Naturmythus,

[1]) In der Wahl des Wortes »Animalismus« folge ich dem Beispiel von L. Frobenius, der dasselbe meines Wissens als der erste auf die verschiedenen Formen des Tierkultus, namentlich des primitiven, angewandt hat (Die Weltanschauung der Naturvölker, S. 394). Das Wort scheint mir zutreffender zu sein als das gewöhnlich dafür gebrauchte »Totemismus«, das, wie wir sehen werden, eigentlich nur eine bestimmte Stufe dieses Kultus bezeichnet. Der Ansicht von Frobenius, daß die Tiermythologie die niederste Stufe der Mythologie überhaupt sei, soll übrigens damit keineswegs zugestimmt sein. Innerhalb des Seelenglaubens, mit dem wir uns an dieser Stelle allein zu beschäftigen haben, nimmt jedenfalls nicht der Tierkult, sondern der soeben nach seinen allgemeinsten Merkmalen umgrenzte primitive Animismus die niederste Stufe ein.

engere, so daß mit diesen Übergängen die Erscheinungen immer weiter über die Grenzen der eigentlichen Seelenkulte hinausreichen.

Indessen hat sich der Seelenglaube selbst noch nach einer andern Seite entwickelt, die von selbständigen, nicht unmittelbar mit der Stammesorganisation zusammenhängenden Kultureinflüssen ausgeht. Jene Vorstellung des Schutzgeistes, die in dem Manismus ihre spezifische Richtung auf das gemeinsame Stammesbewußtsein genommen, wendet sich mit der Steigerung des Verkehrs, der Lebensführung und der Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen mehr und mehr auch andern Lebensgebieten zu. Es bilden sich die Vorstellungen von Schutzgeistern, die an bestimmte Orte gebunden sind, die den Gemeinwesen der Städte und Landschaften ihren Segen zuwenden oder, wenn ihr Kultus versäumt wird, Unheil über sie bringen. Über den Ackerbau, das Handwerk, über Handel und Wandel breitet sich so das Gebiet dieser Schutz- und Rachegeister aus, die in ihrer doppelten, Gutes und Schlimmes in sich vereinigenden Natur, wie nicht minder darin, daß bei ihnen der Zusammenhang mit den ursprünglichen Seelenvorstellungen immer mehr verloren geht, dem Begriff der Dämonen in der oben (S. 216 f.) erörterten Umgrenzung entsprechen. So bildet der Dämonenkultus die dritte und letzte Stufe dieser Entwicklung. Ganz allgemein verstehen wir demnach unter ihm den Kultus geistiger Wesen, die zu individuellen Seelen keinerlei Beziehungen mehr haben, deren Eigenschaften aber übereinstimmend mit denen der individuellen Seele gedacht, und denen insbesondere ebenso wie dieser günstige oder mißgünstige Gesinnungen zugeschrieben werden, daher man sie bald als Schutzdämonen verehrt, bald als Rachedämonen fürchtet und zu versöhnen sucht. Durch diese Eigenschaften ordnen sich auch noch die Dämonen- dem allgemeinen Begriff der Seelenvorstellungen unter, und entsprechend zeigt der Dämonenkultus nahe Beziehungen zu den andern Formen der Seelenkulte, so daß er fast noch weniger als die vorangegangenen Formen durch scharfe Grenzen abgesondert werden kann. So ist er auf der einen Seite schon in dem Zauberglauben und den Zauberbräuchen des primitiven Animismus vorbereitet; auf der andern reicht er mitten hinein in die innerhalb des Animalismus und Manismus entwickelten Vorstellungen von Schutzgeistern, wo er eigentlich nur eine unter der Macht veränderter

sozialer Bedingungen entstandene Abzweigung ist. Als die vielgestaltigste dieser Formen greift er zugleich in noch höherem Grade als jede der vorangegangenen Erscheinungen in die Vorstellungen des Naturmythus, der Heldensage und der ethischen Religionen hinüber. Dabei zeigen aber die Nachwirkungen des Dämonenglaubens darin einen bemerkenswerten Unterschied von denen des primitiven Animismus, daß dieser jene höheren Formen des Mythus gewissermaßen nur als ein überlebender, illegitimer Sprößling uralter Vorstellungen begleitet und daher nicht selten als »Aberglaube« von ihnen zurückgestoßen wird, wogegen sie den Dämonenglauben in der mannigfaltigsten Weise sich assimilieren, so daß teils die Eigenschaften der Dämonen auf die Götter und Heroen übergehen, teils die Dämonen selbst als Untergötter oder Mittelwesen zwischen den höheren Gottheiten und dem Menschen fortbestehen, in allen diesen Fällen also innerhalb der mythologischen Weltanschauung selbst ihre Stelle behaupten. Hierin gibt sich der entwickelte Dämonenkultus, trotz seiner frühen, in die Periode des primitiven Animismus zurückreichenden Anfänge, als die reifste, auf die spätere religiöse Entwicklung einflußreichste Form des Seelenglaubens im weiteren Sinne zu erkennen, zugleich als diejenige, die nach ihrem ganzen Charakter bereits auf der Grenzscheide steht zwischen Seelenglaube und Naturmythus. Denn so sehr der Dämon nach seiner Loslösung von der individuellen Seele noch die wesentlichsten Merkmale dieser letzteren an sich trägt, so sehr spielt er doch zugleich in den Gestaltungen der Wasser- und Wind-, der Vegetations- und Ortsdämonen überall bereits in das Gebiet des Naturmythus hinüber.

Hiernach lassen sich alle diese Entwicklungsformen des Seelenglaubens samt den ihnen zugehörigen Kulten in zwei große Gruppen scheiden. Davon umfaßt die eine, nach allen ihren Merkmalen ursprünglichere, den primären Seelenglauben mit den in direktem Zusammenhang mit ihm stehenden Erscheinungen des primitiven Animismus. Die zweite schließt dagegen alle jene Formen des Glaubens an seelenartige Wesen ein, die zwar noch mehr oder minder deutlich eine ursprüngliche Beziehung zum primären Seelenglauben und Seelenkult erkennen lassen, dabei aber doch die unmittelbare Beziehung zu den Urformen der Körperseele und der Psyche verloren haben, während sie gleichzeitig anderweitige Motive

aufnahmen, die teils mit den Änderungen der äußeren Formen des Lebens, teils mit den gleichzeitig zu größerer Macht erwachsenden Einflüssen des Naturmythus zusammenhängen. Demnach werden wir uns in diesem Kapitel auf die aus den oben erörterten ursprünglichen Formen des Seelenglaubens hervorgehenden Erscheinungen des primitiven Animismus beschränken, dagegen die Tier-, Ahnen- und Dämonenkulte als Übergangsformen, die von dem eigentlichen Seelenglauben zu den Heroen- und Götterkulten einerseits und zu dem weiten Gebiet der Naturmythen anderseits hinüberleiten, dem folgenden Kapitel vorbehalten.

II. Der primitive Animismus.

1. Charakter und mythologische Stellung des primitiven Animismus.

a. Begriff, Ausbreitung und mythologische Verbindungen des Animismus.

Der Begriff des Animismus pflegt in der neueren Mythologie zwischen zwei Bedeutungen zu schwanken. Erstens versteht man darunter das ganze Gebiet des Seelenglaubens, meist noch unter Einrechnung aller jener Ausläufer desselben, die namentlich vom Dämonenglauben aus in die sonstigen mythologischen Anschauungen hinüberreichen. Zweitens faßt man, wieder unter Anlehnung an die im Dämonenglauben eingetretene Erweiterung der Seelenvorstellungen, das Wort noch allgemeiner im Sinne des Glaubens an eine Allbeseelung der Dinge, und da auf eine solche schließlich alle mythologischen Vorstellungen, insbesondere die des Naturmythus, zurückzuführen sind, so werden bei dieser umfassendsten Auffassung des Begriffs Animismus und mythologische Weltanschauung nahezu gleichbedeutend. Unter der »Theorie des Animismus« versteht man daher auch diejenige mythologische Theorie, die alle Mythologie als eine Weiterbildung des Seelenglaubens deutet. Nun wird uns diese letztere Frage erst an einer späteren Stelle beschäftigen. Hier kann es sich nur um die von allen Theorien unabhängige tatsächliche Frage handeln, in welchem Umfang der Begriff »Animismus« genommen werden darf, um überhaupt bei der zweckmäßigen Ab-

grenzung der verschiedenen mythologischen Glaubensvorstellungen Dienste leisten zu können. Unter diesem Gesichtspunkt leidet nun nicht bloß die zweite, sondern schon die erste der obigen Bedeutungen an einer gewissen Verschwommenheit, die wesentlich darin ihren Grund hat, daß bei beiden eben jener Begriff der *anima*, der eigentlichen Seele, nach welcher das Wort gebildet ist, völlig in den Hintergrund tritt, um mit dem primitiven Seelenglauben auch das Ganze des Geister- und Dämonenglaubens zu umfassen. Dies hat ja darin seine relative Berechtigung, daß diese weiteren Erscheinungen nach allen ihren Merkmalen Produkte des Seelenglaubens sind, wie man, auch ohne der animistischen Theorie in ihren weiteren Kombinationen zu folgen, anerkennen muß. Aber anderseits werden dabei doch die charakteristischen Unterschiede verwischt, die sich gerade daraus ergeben, daß sich der Seelenglaube auf diesen weiteren Entwicklungsstufen mehr und mehr von dem Gebiet der ursprünglichen Seelenvorstellungen entfernt und neue wichtige Elemente in sich aufnimmt. Das gilt vor allem von jenen Merkmalen, die den Charakter zunächst des Animalismus und Manismus, und dann in weiterer Folge den des Dämonenglaubens, namentlich auf seinen höheren Stufen, ausmachen. Daß die Seelen der Ahnen Schutzgeister ihres Geschlechts seien, das sind Anschauungen, die allerdings nur auf der Grundlage des Seelenglaubens möglich werden, in diesem selbst aber doch ebensowenig eingeschlossen sind, wie die Vorstellungen von Dämonen, die Regen und Trockenheit, Gedeihen und Verderben der Feldfrucht und ähnliche Zauberwirkungen herbeiführen. Da aber alle diese sekundären Vorstellungen nicht nur den Seelenglauben voraussetzen, sondern da dieser immerhin selbst schon deren Anlagen oder keimartigen Anfänge erkennen läßt, so werden wir sie zwar als Entwicklungsformen des Seelenglaubens betrachten können, gleichzeitig jedoch zwischen ihnen und dem primitiven Seelenglauben, von dem sie sich in so wesentlichen, neu hinzutretenden Eigenschaften sondern, eine scharfe Grenze ziehen müssen. Wollen wir für jenen ursprünglichen Seelenglauben, wie er vor diesen Differenzierungen in Animalismus, Manismus und Dämonenglauben beschaffen ist und uns zwar in spärlichen, aber doch wohl ausgeprägten Beispielen noch heute auf der Erde entgegentritt, einen angemessenen Ausdruck

wählen, so bietet sich dafür zunächst der des »primitiven Animismus« oder, wie wir nun auch wohl der Kürze wegen sagen dürfen, des Animismus schlechthin. Dieser soll also hier nicht mehr in der weitesten, sondern in der engsten Bedeutung des Wortes verstanden werden, weil uns gerade für diese noch ein bezeichnender Ausdruck fehlt, während sich für jede der weiteren Entwicklungsformen ein solcher von selbst in den hinzukommenden Merkmalen bietet. »Animismus« wollen wir also nunmehr jene einfachste Form des Seelenglaubens und des Seelenkultus nennen, wo die Seelenvorstellungen noch auf der ursprünglichen Stufe ihrer Ausbildung verblieben sind, und demnach auch der Kultus, der sich an sie anlehnt, die primitivsten Formen bietet. Als negatives Kriterium kann dann dazu noch die Abwesenheit eben jener Merkmale genommen werden, durch die sich die weiteren Stufen des Seelenglaubens auszeichnen, also eines Tier- und Ahnenkultus sowie irgendwie fixierter und dadurch zu regelmäßigen Kultformen erhobener Dämonenvorstellungen, und ebenso der Mangel eines ausgebildeten Naturmythus, womit natürlich Anfänge eines solchen, in zerstreuten oder zu vereinzelten Märchendichtungen verwebten mythologischen Vorstellungen bestehend, nicht ausgeschlossen sind. Daß überhaupt auch hier von absoluten Grenzbestimmungen nirgends die Rede sein kann, erhellt schon aus der Stetigkeit, mit der diese Stufe in die folgenden übergeht. Keime und Ansätze zu einer weiteren Entwicklung finden sich daher mannigfach schon innerhalb des primitiven Animismus, abgesehen von den äußeren Einflüssen der Übertragung, die besonders bei solchen Stämmen, die in ihrem Kult und ihrer Kultur zusammengehören, darin hervortreten, daß diejenigen Abteilungen, die mit höher kultivierten Völkern in Berührung getreten sind, mythologische Vorstellungen besitzen, die ihren isoliert gebliebenen Stammesgenossen mangeln. So finden sich bei den eingeborenen Stämmen im Süden Australiens, die freilich auch in ihrer Kultur und in ihrer sozialen Organisation über den Stämmen im Innern und im Osten dieses Kontinents stehen, neben den Zügen eines primitiven Animismus Vorstellungen von Hölle und Himmel und von einem die Menschen richtenden Weltschöpfer, Mythenbildungen, die offenbar den Einfluß christlicher Ideen verraten, während bei den der Berührung mit Europäern unzugänglicheren Stäm-

men des Innern davon keine Spur anzutreffen war[1]). Gerade da, wo sich, wie hier, die zu dem urspründlichen Animismus hinzugetretenen Vorstellungen weit über die sonstige Kulturstufe erheben, würde man selbst dann nicht daran zweifeln können, daß sie von außen importiertes Gut sind, wenn ihnen nicht ohnehin ihr christlicher Ursprung an der Stirn geschrieben stünde. In andern Fällen haben dagegen wohl seit langer Zeit durch Mischungen und Berührungen mit andern Stämmen mythologische Einwirkungen stattgefunden, die zwar immer noch einem primitiven Animismus die Vorherrschaft ließen, ihn aber doch mit Bestandteilen eines ihm vielleicht ursprünglich fremden Naturmythus oder auch mit solchen der höheren Stufen des Seelenglaubens, wie des Tier- und des Dämonenkultus, durchsetzten. So hat der Norden Australiens sichtlich von der malayopolynesischen Inselwelt her Einwirkungen empfangen. Nicht minder zeigen die melanesischen Gebiete, wie in den physischen Rassencharakteren, so auch in Bräuchen und Legenden überall eine Mischung verschiedener Bestandteile, bei der auf einer durchaus noch dem primitiven Animismus zugehörigen Grundlage mancherlei Elemente der reichen polynesischen Naturmythologie verhältnismäßig loser aufgelagert scheinen. Nach Ausscheidung aller dieser Bestandteile, die mehr oder minder deutlich als ursprünglich fremde Beimengungen zu erkennen sind, bleibt nun aber eine Menge von Vorstellungen und von tief in das Leben eindringenden Sitten, bei denen kein Grund vorliegt, ihren autochthonen Ursprung zu bezweifeln, und die bereits so sehr in die Vorstellungskreise des Animalismus und des Manismus hineinreichen, daß namentlich in den Gebieten, in denen durch die Einflüsse des Zusammenlebens eine festere Stammesorganisation besteht, der primitive Animismus selbst eigentlich nur noch durch seinen Einfluß auf die andern Vorstellungen einen besonders stark hervortretenden Einschlag in dem Gewebe des alle Lebensverhältnisse durchdringenden Totemismus bildet[2]). So hat den bestehenden Verhältnissen gegenüber der Begriff des primitiven Animismus zunächst überall nur die Bedeutung einer Abstraktion, bei der wir von anderweitigen Komponenten, die sich teils aus jenem entwickelt haben, teils von außen hinzugetreten

[1]) E. M. Curr, The Australian Race, Vol. I, 1886, p. 43 ff.
[2]) Howitt, The native Tribes of South-East Australia, p. 151 ff.

sind, abstrahieren müssen. Da aber diese Komponenten je nach den Wandergebieten und der sozialen Organisation der Stämme sehr viel stärker variieren als die spezifisch animistischen Vorstellungen und Bräuche, die sich demgegenüber als eine in hohem Grade einheitliche und gleichförmige Vorstellungsmasse darstellen, so würden es schon diese äußeren Verhältnisse der Verbreitung wahrscheinlich machen, daß hier dereinst einmal der primitive Animismus die Grundlage gebildet hat, auf der dann erst unter neu hinzutretenden Bedingungen des Zusammenlebens der totemistische Vorstellungskreis entstanden ist. Diese Annahme wird dann noch wesentlich dadurch verstärkt, daß, wie wir sehen werden, die psychologischen Verkettungen der Gefühle und Vorstellungen, die vom Animismus zum Totemismus hinüberführen, ziemlich klar vor Augen liegen, daß also der Totemismus den Animismus voraussetzt, während er als primäre mythologische Form psychologisch nicht zu verstehen wäre. Damit stimmt denn auch überein, daß, wo die totemistischen Vorstellungen unter dem Einfluß von Wanderungen, Kämpfen oder andern verändernd auf die gesellschaftlichen Zustände einwirkenden Bedingungen verblassen oder gänzlich wieder verloren gehen, jene animistische Grundschicht erhalten bleibt, auf der sie sich entwickelt haben.

Ähnlich verhält sich im wesentlichen das afrikanische Völkergebiet, das im Süden Fragmente der polynesischen Mythologie übernommen oder auch da und dort Ansätze zu einem selbständigen Naturmythus entwickelt zu haben scheint, und wo totemistische Vorstellungen offenbar früher ebenfalls weiter verbreitet waren, dann aber allmählich wieder erloschen sind, so daß sie meist nur noch in Spuren angetroffen werden. Nach allen diesen Wandlungen ist darum hier als der am meisten hervortretende Bestandteil ein Animismus zurückgeblieben, der sich zu jenem mächtig emporwuchernden Zauberglauben entwickelte, dem man den spezifischen Namen des »Fetischismus« beizulegen pflegt[1]. Als ein weiteres Gebiet, auf dem, freilich ebenfalls stark vermischt mit andern, vielleicht eingewanderten Vorstellungen, der Animismus die Herrschaft führt, darf

[1] Vgl. über die Beziehungen zwischen Afrika und Polynesien besonders L. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker, S. 217 ff. Über Beziehungen zum Totemismus Ch. Patridge, The Cross River Natives, 1905, p. 217 ff.

man die Horden der brasilianischen Urbevölkerung betrachten, in deren Sagen und Bräuchen uns neben polynesischen Anklängen Rudimente des totemistischen Tierkultus begegnen, wie er, über das ganze amerikanische Festland und über die benachbarten Inseln verbreitet, seine bleibendsten Spuren in Kultus und Sitte bei den nordamerikanischen Indianerstämmen zurückgelassen hat[1]). Im ganzen macht so dieses Gebiet des primitiven Animismus den Eindruck einer mythologischen Urformation, die nur an vereinzelten Punkten der bewohnten Erde annähernd unvermischt hervortritt, dafür aber umsomehr allerorten die späteren Bildungen durchsetzt und selbst innerhalb der höheren Religionsformen in vielen Überlebnissen zutage tritt. Denn geht man den dem Animismus spezifisch zukommenden allgemeinen Merkmalen näher nach, so zeichnen sich diese in ihrer Verbreitung nach Raum und Zeit durch eine Konstanz der Anschauungen aus, wie sie keiner andern mythologischen Stufe mehr zukommt. Die Erscheinungen bleiben hier in allen wesentlichen Stücken die nämlichen, ob sie uns bei den Wilden Australiens oder Brasiliens, bei den Feuerländern im äußersten Süden der Neuen Welt oder bei den Eskimos im hohen Norden begegnen, oder ob wir endlich ihre Spuren in den Religionen der alten Semiten und der Indogermanen oder im heute noch lebenden Volksaberglauben aufsuchen. Nur sind sie freilich in sehr verschiedenem Grade durchsetzt mit andern Vorstellungen, die nun den ursprünglichen Animismus umgestalten und bis auf geringe Reste zurückdrängen können, wie das im ganzen in den Mythologien der großen Kultur- und Halbkulturvölker der alten und neuen Welt geschehen ist, oder neben denen wohl auch jener in unverminderter Macht fortbestehen und sich mit einer gewissen Selbständigkeit weiter entwickeln kann. Für das letztere Verhältnis bietet Polynesien mit seinem reichen Naturmythus und seinem gleichwohl in manchen Beziehungen auf einer frühen Stufe stehengebliebenen Seelenkult

---

[1]) Augenfällig tritt die Mischung der animistischen Grundströmung mit mannigfachen wahrscheinlich von außen zugeführten Elementen in dem Bericht K. von den Steinens über die Bakaïri (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens[2], S. 303 ff.) an manchen Stellen hervor, bes. S. 319f. Vgl. auch P. Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, 1891, S. 38ff., und: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, 1905, S. 10ff.

ein merkwürdiges Beispiel. Ganz freilich hat auch hier so wenig wie anderwärts der Animismus von den Einflüssen des Naturmythus unberührt bleiben können. Namentlich zeigen sich diese in der Entwicklung der Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode und von einem Seelenland, Vorstellungen, die erst durch den Naturmythus entstanden sind und fortan mindestens zum Teil in diesen hinüberreichen. Da sie ein solches Zwischengebiet darstellen und deshalb eine bis zu einem gewissen Grad selbständige, von dem sonstigen Seelenglauben unabhängige Entwicklung zurücklegen, so werden uns diese Vorstellungen erst im nächsten Kapitel beschäftigen. Hier sei nur bemerkt, daß der primitive Animismus, so lange er von diesen Beimengungen und namentlich auch von äußeren religiösen Einflüssen frei ist, allem Anscheine nach Vorstellungen von einem Fortleben der Seele nur in dem engen Umkreis kennt, in dem der ursprüngliche Seelenglaube selbst solche in sich schließt, dagegen Vorstellungen von einem besonderen Aufenthaltsort der Seelen überhaupt nicht entwickelt hat.

Im Hinblick auf diese unausbleiblichen Veränderungen, die der Animismus unter dem Einfluß der andern Formen des Mythus, namentlich des Naturmythus, erfährt, läßt sich demnach ein einigermaßen treues Bild von dieser Form des Seelenglaubens überhaupt nur gewinnen, wenn wir sie da aufsuchen, wo jene Mischungen entweder so zurücktreten, daß sie das vorherrschende Bild nicht allzusehr trüben können, oder wo sie sich deutlich genug von der animistischen Urformation sondern lassen, auf der sie sich abgelagert haben, um nicht selten dann wiederum bis auf trümmerhafte Reste zu verschwinden. Die erste dieser Bedingungen dürfte am meisten bei den Eingeborenen des gebirgigen Ostens und des Innern von Australien erfüllt sein, an die sich dann in weitem Abstand die papuanische Urbevölkerung auf Neu-Guinea und einigen der benachbarten Inseln anschließt. Die zweite Bedingung ist überall da annähernd verwirklicht, wo die Erscheinungen des Animismus zwar von andern mythologischen Vorstellungen mehr oder weniger überwuchert werden, immerhin aber im Kultus und in der praktischen Lebensführung des Menschen überwiegen. Solche Kulminationskreise des Animismus bilden, neben andern, mehr vereinzelten Resten kulturloser oder in der Kultur zurückgegangener Stämme, als zwei

kompaktere Massen die afrikanischen Negervölker nebst den Stämmen der Buschmänner und Hottentotten in der alten und die südamerikanischen Naturvölker in der neuen Welt. Unter ihnen ist es besonders die Negerrasse, bei der der Animismus dadurch, daß er sich hier auf dem Boden einer zwar rückständigen, aber doch keineswegs ganz primitiven Kultur erhebt, eine Entwicklung erfahren hat, die, abgesehen von der Vermischung mit mancherlei Naturmythen, vornehmlich in der Ausbildung eines stark hervortretenden Zauberkultus, des sogenannten »Fetischismus«, besteht. Lassen sich auch die Erscheinungen des letzteren weder auf dieses Gebiet der afrikanischen Völker beschränken noch, wie es zuweilen geschehen ist, als eine spezifische Religionsform auffassen, so bieten sie doch gerade deshalb ein hohes Interesse, weil sie, ihrem ganzen Charakter nach unmittelbar aus dem primitiven Animismus hervorgewachsen, durch den Kulturboden, auf dem sie entstanden, Kultformen angenommen haben, die zumeist weit über den ursprünglichen Animismus emporreichen[1]).

[1]) Für Australien vgl. hierzu Edw. Curr, The Australian Race, 1881, bes. Vol. I. Außerdem K. Lumholtz, Unter Menschenfressern, 1892, bes. S. 226, 250ff. R. Semon, Im australischen Busch², 1903, S. 250ff. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, 1904, p. 355ff. Spencer and Gillen, The native Tribes of Central Australia, 1899, und The northern Tribes of Central Australia, 1904, p. 455ff. (In den drei letzten Werken steht übrigens die Untersuchung der Beziehungen der Kultformen und Kultreste zur sozialen Organisation der Stämme im Vordergrund, und sie bieten daher hauptsächlich Material für den unten zu erörternden Totemismus.) Für die Papuas vgl. Codrington, The Melanesians, 1891. O. Schellong, Familienleben und Gebräuche der Papuas der Umgebung von Finschhafen, Zeitschr. für Ethnologie, Bd. 21, bes. S. 19ff. Über südamerikanische Naturvölker die oben erwähnten Werke von K. von den Steinen und P. Ehrenreich. Außerdem Ehrenreich, Über die Botocudos, Zeitschr. für Ethnologie, Bd. 19, 1887, S. 30ff. Über den »Fetischismus« der Afrikaner existiert eine sehr reiche und weit zurückreichende Literatur, die in ihrem älteren Teil von Th. Waitz in Bd. 2 seiner Anthropologie der Naturvölker (1860) bearbeitet worden ist, S. 167ff. In ihrem ganzen Umfang sind dann diese Erscheinungen behandelt von Fritz Schultze, Der Fetischismus, 1871, sowie in dessen neuerem Werk, Psychologie der Naturvölker, 1900, S. 215ff. L. Frobenius, der sich um die Erforschung der afrikanischen Mythologie namentlich auch durch die Nachweisung der Verbreitungsgebiete gewisser naturmythologischer Vorstellungen und ihrer Zusammenhänge mit Polynesien verdient gemacht hat, legt, dieser Richtung seiner Untersuchungen folgend, das Hauptgewicht auf die in Afrika verbreiteten Legenden und Märchen. Für die praktische Lebensanschauung und die herrschende Glaubensform sind jedoch weniger diese als vor allen Dingen der Kult und seine Betätigung maßgebend, und hier ist dann jedenfalls der vorwiegend animistische

b. Natur- und Kulturbedingungen des Animismus.

Stellt man schließlich die angesichts dieser Verbreitungsverhältnisse sich aufdrängende Frage, welche Bedingungen geistiger und physischer Art namentlich bei den unvermischt auftretenden Formen des primitiven Animismus in Anbetracht der Konstanz der Erscheinungen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als die allgemeingültigen angesehen werden dürfen, so liegt es natürlich am nächsten, an mangelhafte Entwicklung der »Intelligenz« zu denken. In der Tat ist das wohl die gewöhnliche Auskunft, die man hier, wie überall, auf die Frage nach dem geistigen Zustand einer in ihrer Kultur zurückgebliebenen Menschenrasse bereit hat. Auch stimmt diese Auskunft mit der geläufigen intellektualistischen Theorie der Mythenentwicklung vortrefflich zusammen. Wenn alle Mythologie, wie diese annimmt, eine primitive intellektuelle Deutung der Erscheinungen und in diesem Sinne eine Art Vorstufe wissenschaftlicher Erklärung sein soll, so läßt natürlich eine niedrige Mythologie unmittelbar auch auf eine geringe Intelligenz zurückschließen; und wo vollends ein eigentlicher Mythus so gut wie ganz mangelt, da würde von diesem Standpunkte aus unvermeidlich eine völlige Abwesenheit der sonst dem Menschen eigenen geistigen Fähigkeiten im wesentlichen anzunehmen sein. Aber dieser Voraussetzung entspricht selbst der nahezu ganz kulturlos gebliebene Wilde Australiens durchaus nicht. Er wird als schlau, verschlagen, unzuverlässig, aber doch auch gelegentlich als ein brauchbarer Diener und Führer geschildert, dessen Intelligenz kaum erheblich unter dem Niveau anderer wenig kultivierter und dennoch über eine reiche Mythologie gebietender Stämme einzuschätzen sei. Noch günstiger lautet das Urteil über die Botokuden und andere südamerikanische Naturvölker[1]. Bei den Buschmännern und Eskimos endlich ist schon die

Grundzug bezeichnend. Vgl. hierzu L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898, S. 217ff. Der Ursprung der Kultur, I, 1898. (Afrikanische Kulturen, Anhang, S. 305ff.) Auf die weitere Frage nach dem Verhältnis der sogenannten niederen zu der »höheren« Mythologie, d. h. zum Naturmythus, werden wir in Kap. V zurückkommen.

[1]) Vgl. z. B. Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, S. 27. Über die Botocudos, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 19, S. 36. Vgl. zu der ganzen Frage auch A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896, S. 74ff.

Phantasiebegabung, die sich in ihren Zeichnungen und Schnitzereien, wie nicht minder in ihren von dem primitiven Animismus ihrer Toten- und Zauberbräuche zumeist völlig unabhängigen Märchen und Legenden verrät, ein sprechendes Zeugnis für ihre geistige Begabung überhaupt. Man kann demnach wohl das Ergebnis dieser Beobachtungen dahin zusammenfassen: die intellektuellen Anlagen des einzelnen Naturmenschen stehen, insoweit sie sich unabhängig von den Einflüssen der Umgebung und Gesellschaft feststellen lassen, in keiner erkennbaren Beziehung zu der größeren oder geringeren Ursprünglichkeit der Formen des Seelenglaubens und zu ihrer Verbindung mit mythologischen Vorstellungen andern Ursprungs.

Um so mehr tritt dagegen ein anderer Einfluß deutlich erkennbar hervor: er besteht in der sozialen Organisation, die, so viel sich erkennen läßt, mit jener religiösen Entwicklung im allgemeinen gleichen Schritt hält. Das spricht sich vor allem darin aus, daß, wo der primitive Animismus in seiner ursprünglichsten, von der Beimischung sonstiger mythologischer Elemente völlig freien Form auftritt, eine festere soziale Ordnung, die über die Einzelfamilie hinausgeht, überhaupt fehlt, sei es nun, daß sie niemals vorhanden war, oder daß sie sich, was wohl in vielen, wenn nicht in den meisten Fällen anzunehmen ist, infolge ungünstiger Lebensbedingungen wieder aufgelöst hat. In dem Maße dagegen, als der Stammeszusammenhang festere Formen annimmt, werden augenscheinlich auch weitere Motive wirksam und gewinnen überdies leichter äußere Einwirkungen, die dem mythologischen Bewußtsein neue Anregungen zuführen, einen größeren Einfluß. Wiederum ist dafür Australien ein typisches Beispiel, wo manche der fast völlig isoliert lebenden eingeborenen Horden von Queensland beinahe jede Erinnerung an eine nähere oder fernere Verwandtschaft mit andern Abteilungen, mit denen sie zusammentreffen, verloren haben, ebenso aber aller mythologischen Vorstellungen, die über den ursprünglichsten Seelen- und Zauberglauben hinausgehen, entbehren, während die meisten andern australischen Stämme durch die Regelmäßigkeit ihrer zwar primitiven, aber sicher geordneten Geschlechterorganisation längst die Aufmerksamkeit der Soziologen auf sich gezogen haben. Dabei weisen nun vielfach schon die von gewissen Tieren her-

genommenen Bezeichnungen der einzelnen Stammesabteilungen auf einen ausgeprägten Totemismus hin, der sich hier, wie man annehmen darf, aus dem ursprünglichen Animismus entwickelt hat[1]). Diese enge Beziehung zwischen sozialer Organisation und mythologischer Entwicklung ist aber nur ein spezieller Fall der Beziehung zwischen jener und der Kulturentwicklung überhaupt. Der isolierte oder nur im engsten Kreise einer lose verbundenen Einzelfamilie lebende Mensch ist materiell wie geistig fast ganz auf das angewiesen, was er sich selber erarbeitet, auf die Werkzeuge, die er nach dem augenblicklichen Bedürfnis oder nach ebenso primitiven Vorbildern fertigt, auf die Vorstellungen, die er sich, von seinen natürlichen Trieben geleitet, gebildet hat. Keine Erinnerung reicht weiter als höchstens bis zur Zeit der eigenen Kindheit auf vorangegangene Geschlechter zurück. So wiederholen sich immer wieder die gleichen, nur von der nächsten Umgebung übermittelten oder unter der Herrschaft der gleichen. Gefühle und Triebe fortwährend von neuem entstehenden Vorstellungen ohne nennenswerte Weiterentwicklung. Denn wo diese etwa einsetzen könnte, da erlischt die Tradition, die sie über ihre nächsten Träger hinausführt. Darum ist es die Isolierung nach Raum und Zeit, der Mangel des sozialen Zusammenhalts und der geschichtlichen Überlieferung, was dem Seelenglauben seinen gleichförmigen Inhalt und seinen engbegrenzten Umfang verleiht. Beide Momente, die gesellschaftliche Isolierung und die Begrenzung der geschichtlichen Erinnerung auf die Dauer des Einzellebens, sind aber wiederum eng aneinander gebunden, da erst der Stammesverband das Gedächtnis des Einzelnen und seiner Taten über das eigene Leben hinaus bewahrt. Je begreiflicher jene Gleichförmigkeit in dem Bild primitiver Zustände aus den Bedingungen des isolierten, kultur- und geschichtslosen Daseins hervorgeht, um so sicherer können wir daher sein, in diesen Erscheinungen wirklich die Merkmale einer ursprünglichen, voraussetzungslosen Mythologie vor uns zu sehen. Auch kann dabei die Frage dahingestellt bleiben, ob es sich in den Fällen, die mit den allgemeinen Bedingungen des primitiven Animismus auch dessen Erscheinungen darbieten, um ursprüngliche Anfangszustände der menschlichen Ge-

[1]) A. W. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, 1904, p. 34 ff.

sellschaft oder in einzelnen, wenn nicht in den meisten Fällen um Rückbildungen von einer dereinst vielleicht höheren Kulturstufe aus handle. Denn so wichtig diese Frage für die Ur- und Kulturgeschichte des Menschen sein mag, psychologisch ist sie gänzlich irrelevant, da die psychischen Merkmale des primitiven Zustandes eben nur an die Bedingungen jener räumlichen und zeitlichen Isolierung gebunden sind, die Merkmale selbst aber genau die gleichen bleiben, mögen nun einer solchen Isolierung irgendeinmal in einer ungewissen Vergangenheit andere Zustände vorausgegangen sein oder nicht. Wohl können sich Werkzeuge und Kunstdenkmäler einer entschwundenen Kultur erhalten, auch wenn die Träger dieser Kultur aus dem Gedächtnis der Lebenden ausgelöscht sind. Mythologische Vorstellungen aber können sich nur so lange erhalten, als die Kultur selbst, die sie hervorgebracht hat, nicht ganz aus der Erinnerung verschwunden ist, sondern mindestens an einzelnen Fäden noch mit der Gegenwart zusammenhängt. Indem nun der primitive Zustand eben diesen Zusammenhang mit der Vergangenheit löst, ist für den kultur- und geschichtslosen Wilden die Frage, ob er in einer längst entschwundenen Vorzeit jemals eine Geschichte gehabt habe oder nicht, im Grunde vollkommen gleichgültig. Darum ist nun aber auch für den Historiker die Frage, ob die Rückfallshypothese in dieser Anwendung auf die heute noch existierenden primitiven Rassen anwendbar sei, allem Anscheine nach unlösbar. Denn ein geschichtsloser Zustand kann natürlich an sich ebenso gut ursprünglich wie irgendeinmal entstanden sein, und wo sich Spuren entwickelter Vorstellungen finden, da können diese ebenso gut Reste einer früheren wie verschlagene Bruchstücke einer fremden Kultur sein. So hat denn der Widerstreit der Meinungen in diesem Fall nicht sowohl in den Tatsachen, als in sonstigen allgemeinen Überzeugungen seine Quelle. Ein Ethnologe, der von dem Glauben an einen einheitlichen Ursprung der Menschheit erfüllt ist, wird sich natürlich der Rückfallshypothese zuneigen. Einem andern, den der Entwicklungsgedanke beherrscht, wird der Mensch der primitiven Kultur als ein willkommener Zeuge, wenn nicht für die tierische Abstammung, so doch mindestens für eine möglichst bis an die Grenze der Tierwelt herabreichende Entwicklungsreihe erscheinen. So weit die Beurteilung der intellektuellen Anlage hier

in Betracht kommt, sind beide Voraussetzungen gleich unsicher. Für den psychologischen Tatbestand selbst sind sie aber auch gleich unwesentlich. Sind doch die geistigen Unterschiede der Menschenrassen groß genug, um einen getrennten, und klein genug, um einen gemeinsamen Ursprung immerhin denkbar zu machen. Daß der durch die Deszendenztheorie verführerisch nahe gelegte Versuch, den Zustand der niedersten Naturvölker aus ihrer mangelnden geistigen Anlage abzuleiten, der Beobachtung gegenüber nirgends Stand hält, haben wir oben gesehen. Mag daher auch die Deszendenztheorie als solche schließlich Recht behalten, ihre Argumente liegen nicht mehr auf psychologischem Gebiet. Denn die Probleme des Rassenursprungs reichen in eine Zeitferne zurück, gegenüber der alles, was historische Überlieferung und unmittelbare Beobachtung über die geistigen Eigenschaften der Völker uns lehren können, einer Vergangenheit von verschwindender Dauer angehört. Um so wichtiger ist es gerade für die völkerpsychologische Betrachtung, daß uns der Mensch auf den verschiedenen Stufen seiner Kultur die mannigfaltigsten Entwicklungsformen des Glaubens und des Kultus bietet, und daß in dieser Reihe schließlich auch diejenige Stufe nicht fehlt, von der wir allem Anscheine nach sagen dürfen, daß sie nicht nur die tiefste unter den vorhandenen, sondern daß sie diejenige sei, die bei den dem Menschen in Gegenwart wie Vergangenheit zukommenden geistigen Eigenschaften wahrscheinlich der letzte überhaupt mögliche Ausgangspunkt mythologischer Entwicklung ist. Je gleichförmiger im ganzen sich aber auf dieser Stufe des primitiven Animismus die Anschauungen bei sonst voneinander unabhängigen Stämmen gestalten, um so mehr werden wir vermuten dürfen, daß sie das notwendige psychologische Erzeugnis des mythenbildenden Bewußtseins sind, sobald alle jene Motive fehlen, die diesem sonst aus Kultur und Geschichte zufließen können; und in diesem Sinne wird daher der primitive Animismus als der geistige Ausdruck des menschlichen Naturzustandes gelten dürfen, insoweit dieser überhaupt für unsere Beobachtung erreichbar ist. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß der Animismus selbst auf mythologischem Gebiet nur eine Ausdrucksform dieses Naturzustandes ist, die, so sehr sie sich immerhin in den Vordergrund drängen mag, darum doch weder notwendig die einzige zu sein

braucht, noch tatsächlich als solche nachzuweisen ist. Vielmehr werden wir in dem nächsten Kapitel in gewissen Grundvorstellungen des Naturmythus eine zweite Form kennen lernen, die, so enge Verbindungen sie auch von früh an mit dem Seelenmythus eingeht, doch zunächst aus einer selbständigen Quelle ihren Ursprung nimmt.

c. Allgemeine Eigenschaften des Animismus.

Will man den Animismus, wie er sich uns in den Gebieten, wo er entweder unvermischt mit andern mythologischen Vorstellungen oder mindestens in einer starken Vorherrschaft über diese vorkommt, mit wenig Worten kennzeichnen, so kann man ihn einen Seelen- und Zauberglauben nennen, bei dem unter den Seelenvorstellungen die ursprünglichsten, unter den Zauberbräuchen die einfachsten herrschend sind. Als die ursprünglichsten Vorstellungen treten uns in den Verbreitungsgebieten des Animismus überall zwei entgegen: die ungeteilte Körperseele und die Schattenseele. Dagegen ist eine bestimmtere Scheidung von Organseelen nicht zu finden. Die Wahrnehmung, daß mit dem Erlöschen des Lebens Herzschlag und Atmung stille stehen, scheint sich entweder noch nicht aufgedrängt zu haben oder doch wenig beachtet zu werden, und dementsprechend fehlen auch die mannigfachen Seelenmythen, die in der Vorstellung von der Hauchseele ihre Quelle haben. Wohl aber werden schon hier nicht selten vor den übrigen Teilen des Körpers einzelne bevorzugt, in denen die seelischen Kräfte in besonders konzentrierter Form enthalten seien. Als solche gelten im Sinne der früher (S. 88 ff.) für diese Differenzierung angeführten Motive einerseits die Nieren mit dem sie umgebenden Fett, anderseits das Blut, letzteres namentlich, wenn es beim Erschlagenen aus dem Körper strömt. Diese Seele eignet man sich an, wenn man das Fleisch verzehrt, und vor allem, wenn man das Blut trinkt und das Fett der Nieren genießt. Der Kannibalismus, der bei manchen primitiven Völkern besteht oder vor dem Eindringen europäischer Zivilisation verbreitet war, hat wahrscheinlich in dieser Vorstellung seine ursprüngliche Quelle. Doch ist später, namentlich unter Bedingungen, unter denen die Erlegung der Tiere erschwert und daher der Mensch zumeist auf Pflanzennahrung angewiesen war, wie in

Australien und in manchen Teilen Ozeaniens, wohl auch noch der Hunger als verstärkender Antrieb hinzugetreten. So lange sich der Animismus nicht zum Totemismus entwickelt hat, finden sich dagegen noch keine Spuren davon, daß ähnliche Vorstellungen, wie sie wahrscheinlich dereinst dem Kannibalismus zugrunde lagen, auch dem Tier gegenüber obwalten. Das Tieropfer in seiner primitiven Gestalt, in der das Verzehren des Tieres ebenfalls der Aneignung seiner seelischen Eigenschaften diente, gehört allem Anscheine nach erst der folgenden Stufe an. Auf der des primitiven Animismus scheint das erbeutete Tier bloße Nahrung zu sein, nicht anders wie die eßbare Pflanze.

Neben der noch wenig differenzierten Form der Körperseele spielt nun aber sichtlich auch schon die Schattenseele eine wichtige Rolle in dem Vorstellungskreis des primitiven Animismus. Sie, die im Traume gesehen wird und vermöge der assoziativen Macht der Traumbilder, wo die Naturumgebung und der bestehende Gemütszustand dazu Anlaß bieten, auch dem wachen Bewußtsein erscheint, erstreckt ihr Gebiet über Tote wie Lebende. Wie der Verstorbene, so kann auch der ferne Genosse oder der gefürchtete Feind dem Träumenden erscheinen. Er existiert aber in doppelter Form, da er einerseits im Körper fortlebt, anderseits, wie der Traum und die Illusion im wachen Zustand übereinstimmend zeigen, außerhalb des Leibes in der Gestalt, die er im Leben besaß, umherwandeln kann. Wie diese zwei Seelenformen überhaupt nebeneinander möglich seien, danach wird nicht gefragt, sondern das ist ebenso ein tatsächliches Erlebnis wie neben dem Toten selbst, mit dem durch eine feste Assoziation die Vorstellung seines seelischen Lebens verbunden ist, das Traumbild, das ja hier und dort wirklich als ein umherwandelndes gesehen wird. Nun werden aber naturgemäß beide Seelenvorstellungen selbst wieder so innig miteinander assoziiert, daß, was die eine dieser Seelen erleidet, auch der andern widerfährt. Darum sucht man vor allem des Körpers des Verstorbenen ledig zu werden. Über ihn hat der Lebende Gewalt, während sich das Traumbild seinem Willen entzieht. Ist der Leib erst an einem einsamen Ort ausgesetzt oder in die Erde verscharrt, so daß er dem Anblick entzogen ist, so verschwindet bald die Erinnerung an ihn und mit ihm sein Traumgespenst. Daneben fehlt es auch an andern Mitteln nicht,

um dem Geist das Wiederkommen unmöglich zu machen. So werden etwa der Leiche die Beine an den Leib gebunden, damit sie sich nicht bewegen könne, oder sie wird zunächst auf hohen Gerüsten der Fäulnis preisgegeben, worauf dann, nachdem diese die Weichteile zerstört hat, die Knochen in der Erde verscharrt werden. In Queensland setzt man an vielen Orten die Toten auf einsamen Höhen aus, die der Lebende meidet. Bei den Papuas von Finschhafen werden die Glieder des Toten zuerst fest mit Stricken umwickelt, um ihn der Bewegung zu berauben, und dann wird noch, um ihm das Wiederkommen völlig unmöglich zu machen, die Erde über dem Begrabenen festgetreten. Wie die Bestattungsweisen, so scheinen aber auch die Gaben, die man dem Toten in das Grab mitgibt, die Schmuckgegenstände, Speisen, ja das Weib, das man ihm opfert, zunächst nicht dem Kultus des Toten, sondern dem Schutz der Lebenden bestimmt zu sein. Übrigens beginnen wohl hier schon Mischungen der Motive nicht zu fehlen. Deutlich treten solche namentlich da hervor, wo sich mit dem Beginn einer festeren sozialen Ordnung bestimmter geregelte Formen des Totenkultus gebildet haben.

Unverkennbar ist dieser die früheste Form, in der überhaupt ein Kultus sich ausbildet, und lange Zeit bleibt er wohl der einzige, da es schon einer erheblich höheren Entwicklung sozialer Kultur bedarf, damit auch an andere Lebensgebiete, wie an den Eintritt in das mannbare Alter und die Waffenfähigkeit, an die Bestellung der Felder und die Ernte oder an Geburt und Eheschließung, Kulthandlungen sich anlehnen. Doch schon der Totenkultus ist, als ein regelmäßiger Zusammenhang bestimmter Bräuche, an eine wenn auch noch so einfache Gesellschaftsordnung gebunden, in der eine Kontinuität der allgemeinen Lebensordnungen möglich sein muß. Im Hinblick hierauf bilden die Totenbräuche, die bei den Eingeborenen Australiens und Neuguineas angetroffen werden, alle Abstufungen eines solchen Kultus, wie sie innerhalb des primitiven Animismus vorkommen und schließlich bereits aus ihm heraus und zu einer weiteren Stufe überführen.

Die Reihe scheint zu beginnen mit jenen unregelmäßigen und nach Gelegenheit wechselnden Bestattungsweisen, bei denen die Beseitigung des Leichnams, das Streben, ihm ein Wiederkommen

unmöglich zu machen, im Vordergrund steht. Sehr früh wird auch schon die Bestattung oder die Vorbereitung zu ihr von der Totenklage begleitet; und sicherlich hat man keinen Grund, daran zu zweifeln, daß diese von Anfang an das zum Teil wirklich ist, was der Name sagt: ein Ausdruck des Schmerzes um den Verlust des Genossen. Aber nicht minder gewiß ist es, daß diesem Motiv ein anderes sich beigesellt: das ist das Streben, den Geist des Toten von den Wohnstätten der Lebenden fernzuhalten, indem man ihn durch laute Beschwörungen zu schrecken, oder durch den Eifer der Klage zu begütigen sucht, Motive, die sich dann auch vereinigen mögen. Hauptsächlich aus dem zweiten Motiv erwachsen wahrscheinlich die gerade bei diesem Bestandteil des Kultus schon sehr früh zu beobachtenden Übertreibungen, sowie der äußerliche, mechanische Betrieb, der noch auf einer viel späteren Stufe zu dem bis zu den modernen Kulturvölkern reichenden Institut der gewerbsmäßigen Klageweiber geführt hat. Eine ähnliche Doppelstellung nehmen wahrscheinlich von Anfang an die Gegenstände ein, die man dem Gestorbenen mitgibt, und die übermäßig lange Trauerzeit, die zuweilen die Witwe dem Gatten zu halten verpflichtet ist. Wenn jene bei den Papuas von Finschhafen vier Monate lang am Grabe des Verstorbenen die Wache hält, so kann man sich kaum dem Eindruck verschließen, daß weniger die Trauer als die Sorge der Stammesgenossen, den Toten an sein Grab zu fesseln, die Quelle dieses Zwanges sei. Es ist die nämliche Furcht vor der Wiederkehr des Toten, die in andern Fällen dazu führt, dessen Hütte zu verlassen, oder die, als Mittel gegen seine Wiederkehr, für die Entfernung der Leiche aus seiner Wohnung eine besondere Öffnung schlagen läßt, damit die wiederkommende Seele den Eingang nicht finde, oder die endlich durch Anzünden von Feuer, durch ein nächtliches Treibjagen und ähnliche Handlungen der Seele das Wiederkommen zu verleiden sucht. Auch die Vorstellung, daß die Berührung des Toten, und daß die Nennung seines Namens Gefahr bringe, reicht sichtlich schon auf eine frühe Stufe zurück. Das Grauen, das sein Anblick erweckt, setzt sich hier ohne weiteres in die Furcht vor einer von ihm ausgehenden Gefahr um, und der Name, der die Erinnerung an ihn weckt, droht auch die Schattenseele wieder zurückzurufen, die, unheimlich wie sie selbst ist, als die

Ursache des Unheils gefürchtet wird, das den Lebenden treffen kann [1]).

d. Ursprünglichkeit des Animismus.

Die bis dahin geschilderten allgemeinsten Erscheinungen des Animismus tragen die äußeren wie inneren Merkmale ursprünglicher Mythenbildung an sich. Als äußeres Zeugnis kann vor allem das übereinstimmende Vorkommen bei den relativ kulturlosesten Völkern, und sodann die Tatsache gelten, daß dieser primitive Animismus fortan in und neben den höheren Formen des Seelenkults gewissermaßen die Bodenschicht bleibt, die sich immer wieder zur Oberfläche drängt, um schließlich, nachdem alle andern Formen verschwunden sind oder sich gewandelt haben, in erstaunlicher Beharrlichkeit mit nur unwesentlichen Veränderungen zurückzubleiben. Darum gibt es nun auch im allgemeinen zwei Wege, die zu Aufschlüssen über den Anschauungskreis dieser Stufe führen können: der Seelenkult der primitiven Naturvölker und der sogenannte Aberglaube der Kulturvölker, wobei freilich in diesem auch noch manche andere Elemente erhalten bleiben, die einer späteren Entwicklung angehören. Sie bilden aber verhältnismäßig zurücktretende Bestandteile, und in ihren letzten Grundlagen stimmen beide, der Animismus der Kulturlosen und der animistische Aberglaube der Kulturvölker völlig überein: sie trennen sich nur in den mannigfachen Nebenvorstellungen und in den besonderen Äußerungsformen, die sie unter dem Einfluß ihrer Umgebung annehmen. Irgendwelche Beimischungen, die das Bild des primitiven Animismus etwas verschieden gestalten oder ihn überdecken können, fehlen in der Tat weder hier noch dort, sie sind nur in beiden Fällen von verschiedener Beschaffenheit, und sie sind daher auch die Ursache, daß es immerhin, wie schon bemerkt, eines

---

[1]) Über primitivste Begräbnisweisen und Totenbräuche bei Australiern vgl. Curr, a. a. O. Vol. I, p. 88 ff. Lumholtz, a. a. O. S. 321 ff. Howitt, Native Tribes of South-East Australia, p. 449, 452, 456. Spencer and Gillen, The native Tribes of Central Australia, p. 505 ff., in Brasilien Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, Bd. I, S. 163. Über Totenbräuche der Papuas vgl. Schellong, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 21, S. 221 ff. Für die in weiter Verbreitung vorkommenden Bräuche der Vertreibung der Seelen hat schon E. B. Tylor zahlreiche Beispiele gesammelt, a. a. O. I, S. 447 ff. Ebenso Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 199 ff.; V, 2, S. 150 ff.; VI, S. 401 ff.

gewissen Abstraktionsverfahrens bedarf, um die wesentlichen Elemente des ursprünglichen Seelenglaubens von diesen mehr sekundären Bestandteilen zu sondern. Die Berechtigung, eine solche Abstraktion auszuführen, ergibt sich daraus, daß sich in den Grenzfällen, auf welche die erwähnten beiden Quellen für die Erkenntnis des ursprünglichen Seelenglaubens hinführen, eine solche Scheidung desselben ganz oder annähernd von selbst hergestellt hat. Dazwischen liegen dann die Erscheinungen, die auf engeren Verbindungen mit andern mythologischen Gebieten beruhen. Diese sind aber in den beiden Regionen, die sich jenen Grenzfällen nähern, wieder wesentlich abweichende. Wo der primitive Animismus von unten her allmählich in höhere Kulte eindringt, da wird er von den Vorstellungen des Totemismus und Manismus sowie, nach einer andern Richtung hin, von denen des Dämonenglaubens überwuchert. Wo er umgekehrt von oben her unter der Oberfläche der geschichtlichen Religionen als eine Art Restphänomen zurückbleibt, da ist er vor der Erreichung dieser Grenze von den mythologischen Bestandteilen dieser Religionsformen durchsetzt. Diese Beharrlichkeit, die das hervortretende äußere Merkmal des primitiven Animismus ist, kann nun im allgemeinen wieder auf zwei Bedingungen beruhen. Sie kann daraus entspringen, daß in alle mythologischen Entwicklungen Elemente des ursprünglichen Seelenkults verwebt sind, und daher naturgemäß auch zurückbleiben, wenn die sonstigen mythologischen Bestandteile des Mythus absterben, auf welcher Stufe dies geschehen mag. Sie kann aber auch darin ihren Grund haben, daß die animistischen Motive selbst zu den dauernden und darum immer wieder sich erneuernden Elementen des mythologischen Denkens gehören, so daß sie zu einer unerschöpflichen Quelle neuer, einigermaßen nach dem jeweiligen Stande der Kultur orientierter, aber in ihrer eigenen Natur übereinstimmender Schöpfungen werden. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß die beiden Momente zuammenwirken, da bei der Fortdauer jener Bodenschicht zwar, wie überall in der Geschichte des Mythus, das Prinzip der Befestigung der Anschauungen durch ihre Dauer seine Geltung behaupten mag, anderseits aber dieser Bestand kaum ungestört bleiben könnte, wenn er nicht zugleich durch fortdauernde Motive gesichert würde.

Dies führt uns auf die inneren Zeugnisse, die für die Ursprüng-

lichkeit des primitiven Animismus in die Schranken treten. Sie bestehen in der unmittelbaren Affinität desselben zu den allgemeinen Seelenvorstellungen. Überall erweisen sich nämlich die Erscheinungen des primitiven Animismus als direkte Abkömmlinge dieser Vorstellungen, in auffälligem Gegensatze zu dem Animalismus und dem Dämonenkultus, die von Anfang an nur indirekt mit ihnen zusammenhängen, darum aber auch viel leichter sich anscheinend ganz verselbständigen können. Ist es bei ihnen erst ein Wandel des Inhalts der Vorstellungen, der unter dem Einfluß von Gefühlsassoziationen aus den verschiedenen Seelenbegriffen einen in seiner äußeren Erscheinung neuen und eigenartigen Kultus erzeugt, auf dessen Gestaltung zugleich die fortgeschrittenere soziale Kultur einwirkt, so bildet der primitive Animismus in gewissem Sinn eine unmittelbare Systematisierung der Seelenbegriffe selbst, besonders derer, die sich an die ursprüngliche, noch nicht durch die Unterscheidung verschiedener seelischer Kräfte modifizierte Körperseele und an die aus dem Traum entstandene, mit jener sich fortwährend vermischende Schattenseele anlehnt. Unter einem System darf man dabei freilich nicht eine irgendwie logisch und begrifflich hergestellte Ordnung verstehen, sondern lediglich jenen unmittelbar durch die Verbindung direkter Sinneserregungen und an sie sich anschließender Assoziationen entstandenen Zusammenhang, den die noch keinem weiteren Bedeutungswandel unterworfenen Seelenvorstellungen selbst bilden. Insofern schon in den letzteren die unmittelbarsten, überall gleichen Lebensinteressen des Menschen, die Befriedigung seiner sinnlichen Triebe und die Furcht vor Schmerz und Unheil zum Ausdruck kommen, ist daher der primitive Animismus zugleich ein Bild jener allgemeinsten Gefühlsrichtungen, die nie und nirgends verschwinden, wohl aber in ihm in ihrer naivsten, durch keine aus einer verwickelteren Kultur hervorgegangenen Gefühlsmotive veränderten Form auftreten. Darin liegt dann zugleich der tiefere psychologische Grund für die bei keiner andern mythologischen Form in ähnlicher Weise wiederkehrende Gleichförmigkeit und für die Konstanz, mit der sich der primitive Animismus von dem rohesten Naturzustand an bis hinauf zu seinen zerstreuten Resten innerhalb des sonstigen Zauberglaubens der Kulturvölker behauptet.

Vornehmlich zwei Gruppen von Erscheinungen, die in dem oben skizzierten Bild als die regelmäßigsten hervortreten, lassen diesen direkten Zusammenhang mit den Seelenvorstellungen erkennen, und indem unter den letzteren wieder die ursprünglichsten hauptsächlich wirksam sind, erweisen sie um so mehr auch die Ursprünglichkeit des primitiven Animismus selbst. Die erste dieser Gruppen umfaßt alle die Bräuche, in denen der Glaube an die Aneignung seelischer Kräfte durch den Genuß irgendwelcher Körperteile eines andern Menschen, namentlich eines soeben getöteten, sich ausspricht. Indem dabei in erster Linie wieder das Blut und das Fett als die wirksamsten gelten, liegt die Beziehung zu den primitiven Vorstellungen von der Körperseele deutlich vor Augen. Zugleich treten die Wurzeln jenes ursprünglichen Kannibalismus zutage, der unter dem Einfluß weiter hinzutretender mythologischer Vorstellungen den Opfergedanken erzeugt hat, und aus dem nach einer andern Richtung durch den Vorzug, den die Blutseele gewonnen, die Vorstellungen der Blutsverwandtschaft entstanden sind. Doch schieben sich hier überall schon Zwischenglieder ein, während solche bei dem Glauben an eine unmittelbare Aneignung der Seele, wo der Mensch diese selbst in sich aufnimmt, noch völlig fehlen können. Dabei sind freilich auch gerade die hierher gehörigen Sitten durch den Widerstreit, in den sie sehr bald mit andern mythologischen Motiven und den mit diesen verflochtenen Kulturzuständen treten, einem frühen Untergang ausgesetzt, der sie bis auf einzelne Reste zurückdrängt und zumeist nur noch in den von ihnen ausgehenden Übertragungen fortbestehen läßt. Trotzdem trifft das Gesetz, daß die primitivsten Vorstellungen zugleich infolge der Allgewalt ihrer Motive die beharrlichsten sind, einigermaßen auch hier zu. Der Kannibalismus ist freilich in unseren heutigen Volksbräuchen verschwunden. Doch in dem weit verbreiteten Glauben, daß ein Trunk vom Blut eines Hingerichteten oder die Bewahrung eines mit solchem Blut genetzten Tuches Krankheiten heile, oder daß das Fett dieser Menschen Glück bringe, klingen in gemilderten Formen die alten Seelenvorstellungen nach; und in der Aufregung, die das blutige Schauspiel hervorbringt, können selbst diese momentan wieder zu ihrer einstigen Wildheit erwachen [1]. Daß sich dabei der

[1] Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², S. 128 ff.

Glaube an die Macht der fremden Körperseele auf den Hingerichteten beschränkt, ist eine begreifliche Folge der Kultur, die das Schauspiel des gewaltsamen blutigen Todes nur noch bei der öffentlichen Hinrichtung zuläßt oder bis vor kurzer Zeit zugelassen hat.

Mit der Abschaffung dieses barbarischen Strafvollzugs wird daher voraussichtlich auch jener an ihn gebundene Rest primitivsten Seelenglaubens verschwinden. Für den Zusammenhang mit diesem spricht übrigens noch die Tatsache, daß in dem Glauben an die Zauberkraft, die dem Körper des Hingerichteten zugeschrieben wird, wiederum die ursprünglichsten Seelenträger, das Blut und das Fett, von denen das letztere schon in den alten Seelenkulten an die Stelle der Nieren und Geschlechtsorgane getreten war, die erste Rolle spielen, während ihnen in weiterem Abstand dann auch Haare, Nägel, Finger und andere Körperteile des Verbrechers folgen.

Die zweite Gruppe von Zeugnissen bilden die Symptome der Furcht vor dem Toten, die uns in den frühesten, noch nicht durch entgegenwirkende Motive umgewandelten Leichenbräuchen entgegentreten. Je ursprünglicher der Zustand eines Naturvolkes ist, um so mehr stehen dem Toten gegenüber die Affekte der Furcht im Vordergrund. Sie bilden hier zugleich einen merkwürdigen äußeren Gegensatz zu den Trieben, die sein Verhalten zum Sterbenden und besonders zu dem eben Ermordeten bestimmen. Das entfliehende Leben sucht er sich anzueignen, indem er das Blut, das Fett, das Fleisch verzehrt, oder, auf einer etwas fortgeschritteneren Stufe, indem er den letzten Atem auffängt; aber den Toten flieht er, setzt ihn an einsamen Orten aus oder bringt ihn auf hohen Bäumen und unersteigbaren Gerüsten unter. Er verläßt den Ort, den er bewohnt hat, oder bannt ihn schließlich, wenn diese Mittel versagen, fest, womöglich mit gebundenen Gliedern, in die Erde (S. 245). Deutlich spielen hier schon die Vorstellungen von der Schattenseele in diese zuerst einzeln geübten und dann zu regelmäßigeren Leichenbräuchen erstarrten Handlungen hinein. Der im Traum erscheinende Tote regt neben dem Grauen, das der Anblick der Leiche einflößt, wohl nicht zum wenigsten diese Schutzmaßregeln an. Doch diese selbst sind noch ganz und gar von der Vorstellung geleitet, daß die Seele an den Körper gebunden bleibe,

und daß daher, wenn man nur diesen irgendwo sicher berge oder ihm das Wiederkommen unmöglich mache, auch die den Träumenden schreckende wandernde Seele gebannt bleiben werde. Das sind Widersprüche, die wohl geeignet sind die Meinung zu beseitigen, als wenn es sich hier um irgendeine Reflexion über die Erscheinungen oder um eine Art »Theorie« derselben handle. Gerade diese widersprechenden Vorstellungen sind aber den an die verschiedenen Eindrücke gebundenen Assoziationen und den sie begleitenden Affekten durchaus adäquat. Des Verstorbenen, der als Schreckbild im Traum erscheint, sucht man ledig zu werden, und in dem Augenblick, wo man seinen Leib an einem abgelegenen Ort versteckt, glaubt man es auch wirklich zu sein. Die Zuversicht dieses Glaubens mag dann wohl jenes Schreckbild tatsächlich bannen, da die Bergung, welche die Leiche dem Anblick entzieht, dazu hilft, das Gedächtnis an sie auszulöschen. Durch die Beteiligung der Traumvision an diesem Prozeß wird zugleich schon der Übergang zu den Dämonenvorstellungen nahegelegt, die sich hier in der Tat überall mit dem primitiven Animismus vermischen, die aber unter der Vorherrschaft des letzteren immerhin vereinzelt bleiben und sich zu einem eigentlichen Dämonenkultus jedenfalls erst unter weiter hinzutretenden Bedingungen beginnender Kultur entwickeln. Auch nach dieser Seite der an Tod und Bestattung sich anlehnenden Bräuche kehren übrigens Reste übereinstimmender Vorstellungen abermals in einzelnen Zügen des Volksglaubens der Kulturvölker wieder. Sie können sich hier natürlich viel ungehemmter als die Reste anthropophagischer Sitten entfalten. Aber sie bilden um so augenfälligere Zeugnisse eines Beharrens oder einer Wiederkehr uralter Anschauungen, weil sie mit den durch die religiöse Tradition geheiligten Riten der Totenbestattung außer jedem Zusammenhang stehen und ihnen nicht selten direkt widerstreiten. So wenn an manchen Orten noch heute unmittelbar nach dem Tode aller Hausrat von seiner Stelle gerückt wird, in unverkennbarer Abschwächung der Handlung des Wilden, der die Hütte verläßt oder niederreißt, die ein Gestorbener bewohnt hat. Oder wenn anderwärts die Leiche durch das Fenster aus dem Hause entfernt wird, damit der Tote nicht wiederkehre, indem man sich offenbar vorstellt, daß auch für ihn die Tür die natürliche Eingangspforte sei, die er nicht mehr finden

könne, wenn er auf jenem ungewöhnlichen Wege befördert worden ist[1].

Der Wert dieser Zeugnisse für die Ursprünglichkeit des primitiven Animismus, namentlich derer, die den Erscheinungen innerhalb einer frühen Kultur entnommen sind, beruht nach allem dem schließlich auf zwei psychologischen Erwägungen, ohne die jene ethnologischen Tatsachen selbst keinerlei zwingende Beweiskraft für die hinter ihnen stehenden Motive enthalten würden. Erstens sind die Erscheinungen, die wir ihrem allgemeinen Charakter nach als primitive betrachten können, die auf die Aneignung seelischer Kräfte gerichteten anthropophagischen Sitten und die eine bleibende Entfernung der Einwirkungen des Toten bezweckenden Leichenbräuche, offenbar unmittelbare Folgen derjenigen Seelenvorstellungen, die wir als die ursprünglichsten erkannt haben; und zweitens bilden diese Vorstellungen selbst, nämlich die Körperseele und die Schattenseele, die dem Naturmenschen nächstliegenden Assoziationen zwischen dem eigenen Leib und seinen Lebenserscheinungen, zwischen dem Menschen und seinem Traumbild, indes die diese Vorstellungen begleitenden Affekte uns hier noch in ihrer vollen Ursprünglichkeit entgegentreten. Da seelisches und körperliches Leben für den Primitiven untrennbar zusammenfallen, so ist jene unbestimmte Körperseele, die an den ganzen Körper und an jeden einzelnen Teil desselben gebunden ist, der unmittelbarste Ausdruck dieser vollkommenen Einheit. Er ist nur insofern einigermaßen veränderlich, als einerseits das Blut, an dessen Ausströmen das Schwinden des Lebens gebunden ist, und anderseits gewisse, durch besondere Eigenschaften ausgezeichnete Organe, wie das Herz, die Geschlechtsorgane, die Nieren und ihre Annexe, als besonders wertvolle Seelenbestandteile gelten. Das Ebenbild des Körpers ist aber das Traumbild, so daß sich hier wieder durch eine unwiderstehliche Assoziation seine Identität mit der Körperseele aufdrängt, während dieses als lebendige Wirklichkeit geschaute Traumbild in seinem bunten Wechsel und seinem überraschenden Kommen und Gehen zugleich Staunen und Furcht erregt. So stellt sich durch das Traumbild die Einheit mit der Körperseele wieder her, die sich durch

[1] Wuttke, a. a. O. S. 430 ff. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, S. 196 ff.

die im Hauch des Atems entweichende Psyche gelöst hatte. Darum darf nun aber auch der Ausdruck Körperseele nicht die Vorstellung erwecken, als würden Körper und Seele hier überhaupt als verschiedene Dinge gedacht. Beide sind eins oder sie trennen sich doch nur zeitweise; und wo dies geschieht, da stellt sich leicht die weitere Vorstellung ein, auch der Körper sei seiner Beseelung verlustig gegangen. Wenn dies nicht immer geschieht, so daß gelegentlich sogar zwischen beiden Seelen ein dauerndes Nebeneinander bestehen kann, so beruht das eben auf jenem unbestimmten Ineinanderfließen, das allen Mythenbildungen, besonders aber den Seelenvorstellungen vermöge der Vielheit der Assoziationsmotive, die immer wieder ihrer Vereinigung zustreben, von Anfang an eigen ist. Nur weil alle diese durch die individuelle Persönlichkeit zusammengehaltenen Seelen verschieden und doch eins sind, kann man nun auch mit dem Verzehren von Teilen des Körpers die Seele sich aneignen, oder es kann mit dem Körper die Seele an Orte gebannt werden, von denen sie nicht mehr wiederkehrt. Hier ist es aber zugleich die zum erstenmal in der Traumvision sich vorbereitende und dann unter dem Eindruck des Todes sich weiterbildende Vorstellung der Seele als eines besonderen hauch- oder schattenartigen Wesens, durch die sich der Seelenglaube von der Stufe des primitiven Animismus entfernt.

e. Beziehungen des Animismus zu den verschiedenen Formen der Seelenvorstellungen.

Der geläufigste Irrtum bei der Beurteilung anderer Menschen und erst recht bei der einer fernliegenden Kulturstufe ist bekanntlich der, daß man das fremde Bewußtsein nicht bloß nach seinen allgemeinsten menschlichen Eigenschaften, die natürlich unwandelbar bleiben, als übereinstimmend mit dem eigenen voraussetzt, sondern daß man mit den allgemeinsten Anlagen und Elementen des geistigen Lebens sofort die aus ihnen entwickelten weiteren Vorstellungen und Begriffe zu übertragen geneigt ist. Dieser Fehler hat auch bei der Beurteilung des primitiven Animismus insofern eine Rolle gespielt, als man durchgängig bemüht war, die Seelenvorstellungen des primitiven Menschen in die eigenen Seelenbegriffe umzudeuten, ohne zu bedenken, daß diese die Produkte einer langen, zum Teil sogar unter einer nicht unwesentlichen Mitwirkung der Philosophie

zurückgelegten Entwicklung sind. Indem man von Anfang an die Scheidung von Seele und Körper als die wesentliche Voraussetzung des Seelenglaubens ansieht, pflegt man auf das Traumbild und den Hauch des Atems, manchmal auch bloß auf das erstere alle Seelenvorstellungen zurückzuführen[1]). Da nun beide, die Schattenseele und die Hauchseele, als vom Körper getrennte oder mindestens trennbare Wesen aufgefaßt werden, so gilt dieser Dualismus als das Primäre, dem sich alle die Vorstellungen, die unter den Begriff der Körperseele fallen, fügen müssen. Die Seele wird so nach ihrem allgemeinen, schon für die frühesten Stufen des Seelenglaubens gültigen Begriff als ein »alter ego« des Menschen definiert, das aber weiterhin selbständiger Verwandlungen fähig sei. Da man nun nicht umhin kann, auch die Existenz jener Vorstellungen anzuerkennen, die in den Körper, das Blut und gewisse bevorzugte Körperteile die Seele verlegen, so gelten diese von Anfang an nicht selbst als Seelen oder Seelenteile, sondern sie sollen entweder bloße Sitze der Seele sein, denen diese als ein spezifisches, dem Atem oder dem Traumbild analog gedachtes Wesen gegenüberstehe; oder man teilt ihnen besondere, von der eigentlichen Seele verschiedene Lebenskräfte zu. Die zweite dieser Deutungen bedarf wohl kaum der Widerlegung. Denn es ist offenbar, daß sie spät entstandene vitalistische Begriffsunterschiede in das primitive Denken hinüberträgt. Für dieses ist Leben und Beseeltsein eins, wie ja selbst noch die platonische und aristotelische Psychologie an dieser Einheit festhielten. Aber auch die erstere Anschauung verlegt in das primitive Denken eine Unterscheidung, die ihm tatsächlich fremd ist. Man denkt sich dabei bestenfalls das Gebundensein der Seele an bestimmte Körperteile nach Analogie jener Inkorporierungen, wie wir sie bei dem Seelenwurm, dem Seelenvogel und ähnlichen Vorstellungen kennen lernten (S. 145 ff.). Nun tragen schon diese Vorstellungen die Spuren

[1]) Traumbild und Atem zusammen werden von E. B. Tylor (Anfänge der Kultur, I, S. 422 ff.) als von Anfang an nebeneinander bestehende Ausgangspunkte angesehen. Herbert Spencer dagegen verlegt den Ursprung der Seelenvorstellungen ausschließlich in das Traumbild, dem er, freilich mehr auf Grund deduktiver Erwägungen oder höchstens ganz vereinzelter Beobachtungen, das Spiegelbild im Wasser und den Schatten hinzufügt (Soziologie, deutsch von Vetter, I, S. 165 ff.). Die meisten Mythologen sind hier wohl dem Beispiel Tylors gefolgt. Über Spiegelbild und Schatten siehe übrigens oben S. 172 f.

sekundärer Entstehung an sich. Sie weisen auf das Wandern der Seele außerhalb ihres Körpers zurück, wie es sich im Anschlusse an die Hauch- und die Schattenseele und in der Regel wohl unter dem zusammenwirkenden Einflusse beider entwickelt hat. Hierzu in vollem Gegensatz steht aber der ursprüngliche Charakter der Körperseele, die nicht bloß da, wo wir sie bei primitiven Völkern antreffen, die früheste Schicht der übereinander gelagerten Vorstellungen zu sein scheint, sondern die auch, wo die Scheidung besonderer Träger für verschiedene seelische Kräfte bereits eintrat, unverkennbar die Wurzel ist, aus der die letzteren hervorgewachsen sind. So sind die homerischen Benennungen der φρένες, des κῆρ, des ἦτορ allerdings zu Begriffen geworden, die bestimmte Körperteile und daneben unmittelbar auch die an sie gebundenen seelischen Kräfte ausdrücken, ja die zum Teil, wie das vielleicht älteste dieser Wörter, die φρένες, bereits die physische hinter der seelischen Bedeutung zurücktreten lassen. Nach den allgemeingültigen Gesetzen des Bedeutungswandels kann jedoch dies der ursprüngliche Zustand nicht sein, sondern hier wie überall ist die sinnlich-körperliche Bedeutung in dem Sinne die ursprüngliche gewesen, daß das körperliche Organ und die seelische Tätigkeit völlig zusammenfielen, so daß diese Tätigkeit selbst nach dem Aufhören des Lebens immer noch an ihr Substrat gebunden gedacht wurde. So sehen wir hier deutlich die drei Stadien vor uns, die der Begriff der Körperseele durchläuft. Zuerst ist ein bestimmter Körperteil selbst Seele. Dann gilt diese als ein besonderes Wesen, das in jenem seinen Sitz aufgeschlagen hat. Endlich löst sich auch diese Verbindung, und der Sitz wird zu einem bloß zeitweisen, oder, wenn für das physische Organ ein neues Wort um sich greift, kann die körperliche Bedeutung ganz in die spirituelle übergehen, und die seelische Tätigkeit mit ihrem alten Organnamen nun sogar an irgend einen andern Körperteil gebunden werden: der Verstand kann z. B. unter dem alten Namen des Zwerchfells in das Herz wandern. So sind denn alle diese Vorstellungen der homerischen Psychologie schon weit über die Stufe des primitiven Animismus vorgeschritten. Aber sie lassen doch deutlich genug diesen als die Grundlage erkennen, von dem aus sie sich entwickelt haben. Wir müssen nur in Betracht ziehen, daß hier überall jene Scheidung der Seele von ihren Sub-

straten bereits eingetreten ist, und daß sich außerdem eine Unterscheidung verschiedener seelischer Kräfte vollzogen hat, mit der sich dann unmittelbar die ihrer physischen Träger verband. Von einer solchen Unterscheidung, die ja selbst bei Homer noch teilweise hin- und herschwankt, ist natürlich innerhalb des primitiven Animismus überhaupt keine Rede. Höchstens bereitet sie sich in der Bevorzugung des Blutes oder einzelner Teile, denen eine größere seelische Kraft beigemessen wird, vor.

Allem Anscheine nach sind es nun zwei vielfach ineinander fließende Bedingungen, unter denen zuerst die Loslösung der Psyche von dem Körper und dann weiterhin die ihr folgende der einzelnen Seelentätigkeiten von den Organen, in denen sie inkorporiert sind, zu stande kommt. Die erste besteht in jener Übertragung der ursprünglich am Körper haftenden seelischen Kräfte an äußere Gegenstände, die zunächst durch unmittelbare Berührung, durch Hinauswandern in ferne Objekte oder endlich wohl auch durch bloße Assoziationen vermittelt wird, besonders solche, die von auffallenden Objekten ausgehen. Die zweite Bedingung besteht in der selbständigen und vorherrschenden Bedeutung, die in der Entwicklung der Seelenvorstellungen allmählich die Hauchseele gewinnt. Indem an sie die mannigfachsten Inkorporierungen in Tieren oder andern belebt vorgestellten Objekten sich anschließen, entsteht eine rückwärts gerichtete Assoziation, die nun auf den ursprünglichen beseelten Körper die nämliche Inkorporierungsvorstellung überträgt. So unterstützen sich diese beiden Motive und durchkreuzen sich wechselseitig. Die Körperseele wird beweglich, indem ihre zunächst vorzugsweise im Kontakt mit den Objekten entstandenen Übertragungen allmählich in Fernewirkungen übergehen; und die freie Beweglichkeit der Hauchseele wird umgekehrt beschränkt, indem diese in äußeren Gegenständen inkorporiert wird. Beide Vorgänge sind so verwandt, daß sie im einzelnen Fall kaum mehr zu scheiden sind, wie sie denn auch tatsächlich ineinanderfließen mögen. Nur darin scheint im allgemeinen ein bemerkenswerter Unterschied bestehen zu bleiben, daß die Körperseele hauptsächlich auf leblose Gegenstände, auf Steine, Hölzer u. dgl. übergeht, während die Hauchseele besonders in Tieren oder auch in Wolken, Wind, Rauch und andern beweglichen Objekten ihren

Sitz nimmt. Hier gehen dann die auf solche Weise selbständig gewordenen Seelen, indem die Beziehung auf die Körper- und die Hauchseele zurücktritt oder ganz verschwindet, in Dämonen über. Darum pflegt ein vielgestaltiger Dämonenglaube bereits der ständige Begleiter des primitiven Animismus zu sein.

Aus der Verbindung dieser Elemente, die sämtlich auf die beiden Formen des ursprünglichen Seelenglaubens zurückweisen, und die in diesem Sinne als konstituierende Bestandteile des primitiven Animismus angesehen werden können, ergeben sich hiernach unter andern auch jene dieser Stufe zugehörigen Erscheinungen, die zuweilen als »präanimistische« aufgefaßt worden sind (S. 26 ff.). Sie führen insbesondere auf die Körperseele und auf den teils aus ihr teils aus ihrem Zusammenfließen mit der Hauchseele entstandenen Dämonenglauben zurück; und sie scheinen nach den bei vielen primitiven Völkern deutlich erhaltenen Spuren dieser Beziehungen nicht ein dem primitiven Animismus vorausgehender allgemeiner Geister- oder Zauberglaube, sondern vielmehr solche Bestandteile dieses Gebiets zu sein, bei denen sich der Zusammenhang mit den primären Motiven durch das selbständige Wuchern der aus den letzteren entstandenen sekundären Motive verdunkelt hat. In der Tat ist dies eine Erscheinung, die, wie wir sehen werden, gerade bei dem Zauberglauben, zu dem alle diese Dinge gehören, auch in späterer Zeit eine wichtige Rolle spielt. Dagegen widerspricht die Annahme Maretts, den Seelenvorstellungen selbst sei eine »präanimistische Religion« oder der Glaube an eine allgemeine Belebung der Naturobjekte, der sich mit den Gefühlen der Furcht, des Schreckens, der Ehrfurcht verbinde, vorangegangen, durchaus der Erfahrung [1]). Denn es ist nicht richtig, daß der primitive Mensch die Naturobjekte überhaupt für belebt hält, sondern dies geschieht im allgemeinen nur bei solchen Eindrücken, die ihm Furcht oder Schrecken erregen, und unter ihnen stehen Tod und Krankheit allen andern voran. Sie sind aber mit den Seelen- und Dämonenvorstellungen untrennbar verwachsen. Die Annahme eines allgemeinen Geisterglaubens dagegen als der Urform

---

[1]) R. R. Marett, Pre-animistic Religion, Folk-Lore, London, XI, 1900, p. 168. Das englische *awe*, das Marett zur Bezeichnung dieses allgemeinen Gefühls anwendet, ist im Deutschen nicht durch ein einziges Wort wiederzugeben. Es vereinigt wohl diese drei Begriffe in sich.

aller Mythologie und Religion fällt, insofern doch auch die Geister an die Naturobjekte gebunden sein sollen, im wesentlichen wieder mit der naturmythologischen Theorie zusammen, die ja gleichfalls von der Voraussetzung ausgegangen war, alle möglichen Naturobjekte würden als belebte, mit Zauberkraft ausgerüstete Wesen betrachtet, und die auch die Seelenvorstellungen lediglich auf dieser allgemeinen Grundlage der Belebung und Vergeistigung der Dinge entstehen ließ [1]).

Zwei Beweisgründe sind es übrigens, die für die Annahme eines solchen allgemeinen Geisterglaubens ins Feld geführt werden: ein logischer und ein ethnologischer. Jener besteht darin, daß die gemeinsamen Faktoren aller mythologischen und primitiven religiösen Vorstellungen, die Gefühle des Grauens, der Furcht, der Verehrung und Unterwerfung, nie an die sinnlichen Dinge als solche, sondern an die geistigen Mächte gebunden seien, die der Mensch hinter diesen Dingen verborgen denke. Der ethnologische Beweis beruft sich darauf, daß die Geister- und Zaubervorstellungen ihrer Verbreitung nach die allgemeinsten seien und insbesondere in vielen Fällen bei Völkern angetroffen würden, bei denen die gewöhnlichen Seelenvorstellungen keine nennenswerte Rolle spielen [2]). Von diesen

---

[1]) Marett, a. a. O. p. 181 ff. Vgl. auch J. N. B. Hewitt, Orenda and a Definition of Religion, American Anthropologist, 1902, p. 735 ff. Bei K. Th. Preuß dagegen scheint die präanimistische Stufe im wesentlichen mit dem Zauberglauben zusammenzufallen (Globus, Bd. 87, 1905, S. 347 ff., 380 ff.).

[2]) Preuß (Globus, Bd. 87, S. 382) und Vierkandt (ebend. Bd. 92, S. 21 ff.), die für dieses ethnologische Argument eintreten, unterscheiden sich allerdings darin von den andern Verteidigern der präanimistischen Hypothese, daß sie eine allgemeine Geistertheorie ablehnen und daher den Begriff des Präanimismus auf die Präexistenz des Zauberglaubens beschränken. Doch setzt auch Preuß »substantielle Verwandlungsdämonen« als Ausgangspunkte aller Geister-, Götter- und Seelenvorstellungen voraus. Unter solchen versteht er aber dämonische Kräfte, die immer an gewisse Substrate gebunden seien, während diese in der mannigfaltigsten Weise wechseln könnten. Mir scheint, daß alle hier angeführten, ebenso wie die von Vierkandt angeführten Tatsachen überall aus dem oben angedeuteten Zusammenhang der Dämonen- und der Zaubervorstellungen insbesondere mit der Körperseele und ihren Übertragungen zu erklären sind. Wie mannigfach die Übergangsglieder sind, die hier von einem Gebiet zum andern führen, um schließlich in dem Zauberglauben ihr dauerndstes Motiv zurückzulassen, ersieht man besonders deutlich wieder aus den Beobachtungen Koch-Grünbergs unter den Eingeborenen Nordwest-Brasiliens (Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, Bd. 1, S. 157 ff., Bd. 2, S. 150 ff.).

beiden Argumenten beruht das erste offenbar auf einer Verwechslung des logisch Allgemeinen mit dem tatsächlich Ursprünglichen[1]. Wenn wir irgendeinen mythologischen Begriff, z. B. den der an den Körper gebundenen Seele, einem andern allgemeineren, z. B. dem eines geistigen Wesens, subsumieren können, so liegt aber darin nicht der geringste Beweis, daß diese allgemeine der konkreteren Vorstellung vorangegangen sei, sondern es wird eher das Gegenteil zu erwarten sein. Das Konkrete ist immer zuerst da, und wenn in irgendeiner mythologischen Vorstellung Elemente zusammengeflossen sind, die sich in verschiedenen spezielleren Gestaltungen wiederfinden, so hat sie die Präsumtion eines sekundären Ursprungs für sich. Anders verhält es sich mit dem ethnologischen Argument. Die größere Verbreitung einer Glaubens- oder Kultform ist an sich mehrfacher Deutung fähig, und es kommt auf die näheren Umstände an, für welche Deutung man sich entscheiden soll. Im allgemeinen sind hier drei Fälle möglich: entweder ist die verbreitetere und vorherrschende Form in der Tat die ursprünglichere, die speziellere ein Ableger, der unter gewissen hinzutretenden Bedingungen aus ihr hervorging; oder es ist umgekehrt die letztere die Wurzel, aus der sich jene als ein alles überwuchernder Seitentrieb entwickelt hat; oder endlich beide Formen sind überhaupt unabhängig voneinander, und es läßt sich daher aus dem Übergewicht dieser oder jener nicht schließen, welche oder ob überhaupt eine von ihnen die primäre sei.

Nun ist es klar, daß es weder ethnologische noch historische Kriterien gibt, aus denen sich allgemein entscheiden ließe, welcher jener drei Fälle vorliegt. Die ethnologischen Gründe versagen, weil nach den bloßen Verbreitungsverhältnissen jeder Fall möglich ist. Die historischen Anhaltspunkte sind unzulänglich, weil sowohl die Anfänge der Seelen- wie die der Dämonen- und Zaubervorstellungen in vorhistorische Zeiten zurückreichen, so daß wir sie stets nebeneinander antreffen. So bleibt die psychologische Fragestellung allein übrig. Hier wird man nun die dritte der oben angeführten Möglichkeiten von vornherein ausscheiden dürfen: Seelen-, Zauber- und Dämonenvorstellungen stehen überall in so engen Beziehungen

[1]) Diese Verwechslung bemerkt man deutlich bei Marett, a. a. O. p. 175.

zueinander, und sie werden durch so unmerkliche Übergänge verbunden, daß man eine völlige Unabhängigkeit nicht annehmen kann, und daß sogar eine relative Unabhängigkeit, wie sie etwa dem Naturmythus zukommt, äußerst unwahrscheinlich sein würde. Es bleibt also nur die Frage: ist der Seelenkult eine spezielle Form des Geister- oder Zauberglaubens oder ist umgekehrt dieser aus einer natürlichen Weiterentwicklung der primitiven Seelenmotive hervorgegangen? Diese Frage zerfällt wieder in zwei Unterfragen. Erstens: was erscheint nach seinen psychologischen Merkmalen als das ursprünglichere? und zweitens: in welcher der beiden möglichen Richtungen erscheint ein Übergang psychologisch begreiflich oder in einzelnen Fällen nachweisbar? Stellt man die Fragen so, dann kann die Antwort vor allem dann nicht zweifelhaft sein, wenn man sich die Seelenmotive in ihren wirklichen, nicht durch die Übertragung späterer Begriffe veränderten Ursprungsformen zu vergegenwärtigen sucht. Hier sind alle die oben beigebrachten Merkmale der Ursprünglichkeit des primitiven Animismus zugleich Zeugnisse für die Priorität der Seelenvorstellungen. In der weiteren Entwicklung, die diese Vorstellungen unter den natürlichen Antrieben der Lebensbedingungen und der in ihnen liegenden neuen Motive mit sich führen, treten uns aber auch die entgegen, die den Animalismus und Manismus auf der einen, den Dämonenkultus und den Zauberglauben auf der andern Seite als Entwicklungsprodukte der ursprünglichen Seelenmotive entstehen lassen. Dagegen sehen wir uns die Wege eines wirklichen psychologischen Verständnisses überall verlegt, sobald wir den Versuch machen, die Vorgänge in umgekehrter Richtung zu begreifen. Als wichtige Mittelglieder treten aber allerdings in diese Entwicklung die Zaubervorstellungen ein. Selbst noch inmitten des primitiven Seelenglaubens stehend, bilden sie zugleich die hauptsächlichsten psychischen Kräfte, die aus ihm zu den höheren und umfassenderen Formen animistischer Vorstellungen hinüberführen, und sie tragen in hohem Maße die Kraft in sich, zu selbständigen Motiven des Handelns zu werden und unabhängig von den ursprünglichen Wurzeln ihrer Entstehung weiterzuleben und neue Schößlinge zu treiben.

2. Der Ursprung der Zaubervorstellungen.

a. Zauberglaube und Naturkausalität.

Innerhalb des primitiven Animismus nimmt der Zauberglaube eine in alle andern Erscheinungen eingreifende Stellung ein, in der er zugleich wegen seines Einflusses auf die Entwicklung der ursprünglichen Kultformen eine besondere Bedeutung erhält. Alle jene Handlungen, die darauf abzielen, die seelischen Kräfte eines andern Menschen sich anzueignen, oder den Verstorbenen von den Lebenden fern zu halten und ihn unschädlich zu machen, also die sämtlichen Handlungen, die mutmaßlich den eigentlichen Keim des Totenkultus ausmachen, fallen bereits in dieses Gebiet. Aber der Zauberglaube umfaßt auch Wirkungen, die nach der Meinung des primitiven Menschen der Lebende auf den Lebenden auszuüben, oder denen dieser auf ähnlichem Wege zu begegnen vermag. Denn unter Zauber müssen wir nach der Bedeutung, die das Wort als zusammenfassender Ausdruck angenommen hat, jede Wirkung verstehen, die auf eine völlig unbegreifliche Weise von Menschen oder Geistern ausgeübt werden kann, um Heil oder Unheil hervorzubringen, oder auch um drohendes Unheil abzuwehren. In diesem weitesten Sinne genommen ist das Wunder nur eine Unterform oder, wenn man will, eine höhere Entwicklungsform des Zaubers, ein Zauber, der nicht mehr, wie der gewöhnliche, Menschen und Geistern jeder Art, sondern nur noch Göttern oder bevorzugten menschlichen Persönlichkeiten zu Gebote steht. In dieser Begriffsbestimmung des Wunders liegt aber schon, daß es eben nichts anderes als eine höhere Entwicklungsform des Zaubers ist, wie dies denn auch sein Ursprung aus dem letzteren bestätigt.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet scheidet sich für den Naturmenschen alles Geschehen in zwei große Gebiete: in die gemeinen alltäglichen Ereignisse, die als etwas Selbstverständliches hingenommen werden, und in die ungewöhnlichen, seine Neugierde und vor allem seine Furcht und sein Staunen erregenden Erscheinungen. Zu den ersteren gehören zumeist der Wechsel von Tag und Nacht, von Wachen und Schlaf, die menschlichen Triebe, vor allem Hunger und Durst, und ihre Befriedigung. Alle diese Dinge

sind da: sie sind in so unveränderlicher Ordnung gegeben, daß die Vorstellung, sie könnten möglicherweise auch nicht sein, oder es bedürfe eines Eingreifens außer ihnen stehender Kräfte, um sie hervorzubringen, in der Regel nicht aufkommt. Zu der zweiten Klasse gehören Krankheit und Tod, sodann Unfälle aller Art, merkwürdige Träume und Visionen, endlich die ungewöhnlichen, nicht in regelmäßigen Perioden wiederkehrenden Naturereignisse, namentlich wenn sie Furcht und Schrecken erregen, wie das Gewitter, oder wenn sie mit Bangen ersehnt werden, wie in der heißen Zone der erquickende und befruchtende Regen. Dieses Verhältnis des regelmäßigen Laufes der Natur und der Lebensvorgänge zu den ausnahmsweisen und besonders zu den lebhafte Affekte erregenden Erscheinungen muß man sich gegenwärtig halten, um die Stellung, die der Zauberglaube im primitiven Bewußtsein einnimmt, zu würdigen.

Die übliche Auffassung der Philosophen und der in wie außerhalb der Philosophie herrschenden Vulgärpsychologie geht bekanntlich dahin, daß die Welt- und Lebensanschauungen des Menschen auf jeder Stufe seiner Entwicklung aus einem von früh an sich regenden Kausalbedürfnis entsprungen seien. Für alles suche demnach schon der primitive Mensch nach irgend einer Erklärung, für das Alltägliche wie für das Ungewöhnliche. Diese Ansicht, bei der es im übrigen vollkommen gleichgültig bleibt, ob man einen a priori im Menschen liegenden oder einen selbst erst aus der Erfahrung entstandenen Kausaltrieb annimmt, erweist sich jedoch bei näherem Zusehen als völlig unhaltbar. Dem Gewohnten und Alltäglichen gegenüber empfindet der Naturmensch, gerade so wie das Kind auf einer früheren Lebensstufe, überhaupt kein Kausalbedürfnis. Auch die regelmäßige Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen gehört zu jenen tatsächlichen Eigenschaften der Dinge, die der Mensch hinnimmt, wie sie gegeben sind, und die er sich eben wegen ihrer Regelmäßigkeit unmöglich hinwegdenken kann. Anders, wenn dieser gewohnte Lauf der Dinge durch ein plötzliches, unerwartetes Ereignis gestört oder ganz unterbrochen wird. Der plötzlich einfallende Regen, das Gewitter, der einherstürmende Orkan oder die überschwemmende Flut, das sind meteorologische Vorgänge, die ganz anders als ein Wechsel der Jahres- und Tageszeiten

das Gemüt erregen. Aber auch sie treten zunächst noch zurück gegenüber dem ungeheuren Eindruck von Krankheit und Tod. Das Fieber, das den Menschen schnell wie der Blitz erfaßt, seinen Körper ins Mark erschüttert und seine Seele mit erschreckenden Visionen erfüllt, der Schmerz, der wie der Pfeil des Feindes, doch von einer unsichtbaren Hand geschleudert, plötzlich seinen Leib durchbohrt, der Tod, der ihn als Folge dieser heimtückischen Mächte der Krankheit unversehens hinwegrafft, das sind Ereignisse, die Grauen und Furcht einflößen, Grauen vor dem Kranken und Toten, Furcht vor dem gleichen Schicksal, das jeden im nächsten Augenblick treffen kann. Wenn man also einmal von einem Erwachen des Kausalbedürfnisses reden will, so muß sogleich hinzugefügt werden, daß dieses Bedürfnis ursprünglich nicht dem regelmäßigen Verlauf der Erscheinungen gegenüber entsteht, sondern daß es sich regt, wo das Unerwartete geschieht, und daß es auch dann erst in seiner ganzen Stärke erwacht, wenn dieses Unerwartete zugleich Leib und Leben des Menschen selbst gefährdet. Denn selbst jene meteorologischen Ereignisse, die sich dem gewohnten Lauf der Dinge nicht einfügen, wie das Gewitter, der ersehnte Regen, die Überschwemmung, sie rücken erst dadurch in gleiche Linie mit den direkt den Menschen treffenden Unfällen, daß sie auf ihn zurückwirken und so die nämlichen Affekte von Furcht und Schrecken wachrufen. Angesichts der völkerpsychologischen Tatsachen könnte man also David Humes bekannte Kausalitätstheorie vollständig umkehren. Nicht die regelmäßige und gewohnheitsmäßige Folge der Erscheinungen ist es, aus der die Vorstellung einer Kausalität hervorgeht, sondern im Gegenteil: das Unerwartete, Ungewohnte, das, weil es aus dem regelmäßigen Lauf der Ereignisse heraustritt, Schrecken, Furcht, Staunen oder endlich ungewohnte Glücksgefühle wachruft.

Immerhin würde auch mit dieser Umdeutung die Ableitung aus einem Kausalbedürfnis den Ursprung des Zauberglaubens in ein falsches Licht rücken, weil man dabei den wirklichen psychischen Vorgängen einen Begriff substituierte, der einer viel späteren Stufe geistiger Entwicklung und in letzter Instanz ebenfalls dem eigenen Standpunkt entnommen ist[1]). Wenn den Naturmenschen plötzlich

[1]) In seinem durch die Fülle der gesammelten Tatsachen höchst verdienstvollen

der Schmerz der Krankheit überfällt, so sind die Empfindungen und Gefühle, die er erlebt, allerdings ungewohnte. Aber völlig neu sind sie doch keineswegs. Verwundungen im Kampf, Verletzungen und mancherlei im gewohnten Lauf des Lebens sich ereignende Unfälle haben ihm mannigfach schon Schmerz und Schreck gebracht. Dennoch gehören diese für ihn, gerade so wie der Wechsel von Tag und Nacht, von Hunger und Sättigung, so lange zu den selbstverständlichen Erlebnissen, als bei ihnen die äußeren Umstände nicht fehlen, denen sie unausbleiblich folgen. Daß der Pfeil des Feindes Schmerz bereitet, oder daß die mühselige Wanderung auf schwierigen Pfaden hinfällig macht, das gehört vielleicht nicht zum alltäglichen Wechsel des Lebens, aber es gehört ebensogut wie dieser zu den Ereignissen, die ohne Nachdenken hingenommen werden, weil sie nie anders gewesen sind und nie anders sein können. Doch, wenn der nämliche Schmerz den Menschen überfällt, den keine Verletzung getroffen, und wenn die Erschöpfung den übermannt, der seine Kräfte geschont und sich soeben noch ihres Gebrauchs erfreut hat, dann fehlt das gewohnte Band der Vorstellungen, und die Lücke, die so entsteht, wird nun ergänzt durch freie Assoziationen, die der verwandte Gefühlston wachruft. Der Schmerz der Krankheit, auch wenn er von keiner Waffe eines verfolgenden Feindes herrührt, verbindet sich mit der Vorstellung des feindlich Gesinnten, der ihn hätte senden können; das Gefühl der Schwäche, das der Fieberanfall hervorruft, verbindet sich mit den hemmenden Angstgefühlen, die die Drangsal des Unterliegenden, oder die wohl auch in Träumen das Erscheinen jüngst Verstorbener begleiten. Solche Assoziationen, einmal entstanden, verweben sich dann zu komplexen Gebilden, indem die Affekte der Furcht selbst

---

Werke »The golden Bough« bemerkt J. G. Frazer, der Grundsatz des Zaubergläubigen sei im wesentlichen identisch mit dem der modernen Wissenschaft: er glaube an eine unveränderliche Ordnung und Gleichförmigkeit der Natur. Sein verhängnisvoller Irrtum bestehe nur darin, daß er sich von den Naturgesetzen falsche Vorstellungen mache (a. a. O. I², p. 60 ff.). Damit gibt Frazer nur der geläufigen Anschauung Ausdruck, daß die primitive Mythologie im wesentlichen eine primitive Wissenschaft sei. Im Gegensatz hierzu scheint es mir, daß vor allem der Zauberglaube, wenn man ihn unbefangen betrachtet, ohne Vorstellungen, die ihm selbst fremd sind, in ihn hineinzulegen, die eindringlichste Widerlegung dieser Anschauung enthält.

erst Traumbilder oder Visionen auslösen, die jene zuerst noch unbestimmten Vorstellungen zu lebendiger Wirklichkeit gestalten. Einmal entstanden, werden dann die so aus den individuellen Erlebnissen heraus gebildeten Vorstellungen allmählich ein gemeinsamer Besitz. Was der eine zu erleben glaubte, lenkt die Vorstellungen des andern, dem das Ähnliche begegnet. So bilden sich ebenso innerhalb einer Bevölkerung relativ gleichförmige Zaubervorstellungen und Zauberkulte, wie in der redenden Gemeinschaft und ihren sozialen Ordnungen Normen der Sprache und der Lebensgewohnheiten. Nur bleiben begreiflicherweise die Sprache und die Normen des täglichen Lebens in festere Grenzen eingeschlossen, als jene von vornherein in der Region des Ungewohnten, Überraschenden und Erschreckenden entspringenden Anschauungen und Bräuche.

Neben der Krankheit bietet beim primitiven Menschen der Tod den häufigsten Anlaß zur Bildung von Zaubervorstellungen. Wo die Krankheit zum Tode führt, da erscheint ohnehin dieser Übergang als eine weitere Folge der Zauberwirkungen, denen jene ihren Ursprung verdankt; und wo der Tod plötzlich und unerwartet eintritt, ohne Krankheit, und ohne daß ihn die Waffe des Feindes oder sonst ein äußerlich sichtbares Ereignis herbeiführt, da fordert nun um so mehr der erschreckende Eindruck die Annahme eines mächtigen Zaubers heraus. Einmal entstanden, kann dann auch diese Vorstellung über andere Vorfälle des Lebens sich ausbreiten, über glückliche und unglückliche, und schließlich geht sie vom Unerwarteten auf das Erwartete über: der Krieger, der zum Kampfe auszieht, der Mann, der ein Weib nimmt oder der einen heimlichen Anschlag ausführt, sie alle suchen sich, der eine den Sieg, der andere die Treue, der dritte den Erfolg seiner List durch Zauber zu sichern. Wird die Kultur des Bodens mit ihren von Regen, Sonnenschein und andern meteorologischen Einflüssen abhängigen Erfolgen zu einem wichtigen Faktor in der Fürsorge für die Lebensbedürfnisse, so tritt zu jenen allgemein menschlichen Motiven der Wetterzauber und der Kultus der Fruchtbarkeitsdämonen, Erscheinungen, in denen der Zauberglaube in den Naturmythus und in den aus dem primitiven Animismus erwachsenden Dämonenkultus hinüberführt. Für den Zauberglauben als solchen sind diese weiteren

Entwicklungen vor allem deshalb wichtig, weil sie es sind, die durch die Gemeinsamkeit der Not und Gefahr, die in diesem Fall zahlreiche Volksgenossen zur Ausübung bestimmter Zauberhandlungen verbindet, übereinstimmende und mehr und mehr durch die Überlieferung sich befestigende Kulte hervorbringen.

Für alle diese Erscheinungen des Zauberglaubens und ihre Weiterentwicklungen zu einem regelmäßigen Zauberkultus trifft nun aber die geläufige Auffassung, die den Ursprung derselben gewissermaßen in einer auf Abwege geratenen kausalen Interpretation sieht, durchaus nicht zu. Denn die Voraussetzung dieser Theorie, wonach der Naturmensch überhaupt zu einer kausalen Verknüpfung der Ereignisse geneigt oder genötigt sei, beruht auf einem psychologischen Irrtum. Vielmehr gibt es für jenen in dem regelmäßigen Verlauf der Erscheinungen nur ein einziges Gebiet von Vorgängen, wo er eine Folge in dem Sinne als notwendig verknüpft mit dem Vorausgehenden ansieht, daß er sie auch in einem künftigen Fall nicht nur wiedererwartet, sondern sogar selbsttätig herbeiführt: das ist das Gebiet der eigenen Willenshandlungen. Freilich ist auch hier die Folge der Ereignisse nur tatsächlich gegeben, und sie gilt als eine selbstverständliche, weil sie nie anders gewesen ist. Aber in diesem Fall tritt ein weiteres Moment hinzu: es besteht in dem unmittelbaren, an die begleitenden Empfindungen und Gefühle gebundenen Bewußtsein der e i g e n e n M a c h t über den Eintritt des Ereignisses. Das, und nicht die Vorstellung einer Regelmäßigkeit, die wir passiv erleben, ist, wie im Grunde schon Berkeley richtig gesehen hat, der wahre psychologische Ursprung aller Kausalität; nur daß freilich dieser Philosoph jenen Anfang zugleich für das Ende erklärte, während doch das wirkliche Kausalprinzip erst mit der völligen Elimination seines subjektiven Ursprungs beginnt[1]. Hier bildet nun gerade der Zauberglaube ein wichtiges Mittelglied in der Entwicklung des primitiven Bewußtseins. Denn nicht der regelmäßige Verlauf der Erscheinungen ist es, der zuerst die Vorstellung erweckt, daß auch außerhalb des eigenen willkürlichen Handelns Vorgänge existieren, die aus einer in ihnen selbst liegenden Kraft entspringen. Vor allem die Entwicklung der mytholo-

[1]) Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge, 1710, § 105.

gischen Vorstellungen widerlegt diese Meinung, durch die dereinst die konstruktive Mythologie verführt wurde, den Ursprung aller Mythenbildung in dem Naturmythus zu sehen, da dieser in der Tat zum Teil in einer solchen Übertragung des eigenen Wollens und Handelns auf die Außendinge besteht. Wie irrig aber diese Meinung ist, geht daraus hervor, daß auf der primitiven Stufe, wo der Zauberglaube die unbeschränkte Herrschaft führt, in der Regel nur wenige, teilweise vielleicht von außen her verschlagene Trümmer eines Naturmythus existieren. Auf die Frage, was die Sonne und die Sterne seien, antworteten die Australier von Neusüdwales: »das haben andere Schwarze gemacht«, ganz im Sinne ihrer sonstigen Auffassung meteorologischer Ereignisse, besonders des Regens, der nach ihrer Meinung von Zauberern erzeugt wird [1]). Wenn an andern Orten Australiens Vorstellungen von Himmel und Hölle vorkommen, oder wenn die Papuas auf Neu-Guinea die Sterne für die Seelen Verstorbener halten und auf einen südlich gelegenen Ort hinweisen, an dem ihr Weg zum Himmel beginne, so sind das sichtlich Vorstellungen, die teils unter dem Einfluß der christlichen Mission, teils aber auch unter der Mitwirkung eingewanderter, über ganz Ozeanien verbreiteter Mythen- und Märchenstoffe entstanden sind. Wenn uns daher bei Hottentotten und Buschmännern Märchendichtungen begegnen, in denen ähnliche Mythenmotive anklingen, während auf der andern Seite von älteren Reisenden berichtet wird, daß die Hottentotten die Sonne für ein glänzendes Stück Speck erklärten, so werden wir mehr in dieser letzten Äußerung als in den nebenhergehenden Märchen- und Fabelerzählungen den Ausdruck der wirklichen Vorstellungen dieser Stämme zu sehen haben [2]).

So sind es denn auch nicht die in der Periode der Entwicklung des Zauberglaubens allem Anscheine nach in Glauben und Kultus noch völlig zurücktretenden Naturmythen, sondern die Seelenvorstellungen, die bei jener allen Zauberglauben beherrschenden unmittelbaren Übertragung des eigenen Wollens und Tuns auf gewisse Erlebnisse die entscheidende Rolle spielen. Die Krankheit, den

[1]) Lumholtz, a. a. O. S. 328. Vgl. auch Curr, a. a. O.

[2]) Lumholtz, a. a. O. S. 331. Schellong, a. a. O. S. 25. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 328. W. H. J. Bleek, A brief Account of Bushman Folklore, 1875.

Tod und anderes Mißgeschick hat nach diesen Vorstellungen ein menschlicher Wille hervorgebracht. Nur wirkt dieser nicht bloß in der unmittelbaren Berührung, wie bei den gewöhnlichen Willenshandlungen, sondern das Überraschende und Erschreckende des Ereignisses liegt zumeist darin, daß der zauberhafte Wille auch in die Ferne wirken kann. So ist es die Zaubervorstellung, in der zum erstenmal das Verhältnis des Handelnden zu seiner Handlung auf Ereignisse übertragen wird, die außerhalb der subjektiven Willenssphäre liegen; und hierin mag man daher immerhin eine Vorbereitung des Begriffs der künftigen Naturkausalität erblicken. Dabei wird aber die Objektivierung hier noch ganz in der Form des menschlichen Wollens gedacht, und es wird daher das Geschehen selbst direkt auf ein menschliches Wollen zurückgeführt. Doch indem der zauberhafte Wille allmählich auch Naturerscheinungen wie Regen und Sonnenschein, Gewitter und Überschwemmung und andere gewünschte oder unerwünschte Ereignisse in sich aufnimmt, liegt hier bereits der weitere Schritt nahe, die Naturerscheinungen selbst in wollende und handelnde Wesen umzuwandeln. Der primitive Zauberglaube hat diesen Standpunkt noch nicht erreicht. Er bewegt sich noch ganz in der Sphäre menschlichen Tuns. Auf andere Menschen, auf lebende oder auf die Geister verstorbener oder weiterhin auf Tiere und schließlich auf Objekte, auf die der Zauber durch einen menschlichen Willen übertragen wurde, gehen daher alle Zaubervorstellungen zurück. Und hierin verraten diese zugleich ihre Zugehörigkeit zu dem primitiven Animismus.

b. Verhältnis des Zauberglaubens zu den Seelenvorstellungen.

Dieser Zusammenhang bestätigt sich dann auch darin, daß die Zauberhandlungen, deren Verbreitung auf ihre Ursprünglichkeit schließen läßt, in unmittelbarer Beziehung stehen zu den Grundformen primitiver Seelenvorstellungen. Der Zauber sowohl wie der Gegenzauber, der jenen unschädlich machen soll, sind Handlungen der Seele oder vielmehr irgendeiner der Seelen, die sich der Naturmensch im Körper oder außerhalb des Körpers, dem sie zugehören, vorstellt. Die Seele, die im Körper überhaupt oder in einzelnen Teilen, in den Nieren und Geschlechtsorganen, dem Blut, dem Haupthaar, dem Speichel und andern Sekreten oder in den Kleidern, den Waffen

eines Verstorbenen und andern Objekten ihren Sitz hat, sodann die weitere, die im Blick und im Hauch des Atems nach außen tritt, sie alle bilden teils selbständig teils in Verbindung miteinander Ursprungsmotive des Zauberglaubens. Unterscheidet man mit Vierkandt den durch unmittelbare Berührung von zaubererregendem und zauberempfangendem Gegenstand entstehenden Effekt als »Nahezauber« von dem auf größere Entfernungen wirkenden »Fernzauber«, so fallen also die Besprengung mit Blut oder Speichel, der Austausch beider bei den Blut- und Speichelbündnissen, die Manipulation der Medizinmänner, das Kneten, Bestreichen der Kranken usw., zum Nahezauber, während das Aussprechen von Beschwörungsformeln gegen feindliche Menschen oder Dämonen, das Vergraben von Haaren oder Speiseresten, um den Menschen, von dem diese Dinge herrühren, zu schädigen, dem Fernzauber zuzurechnen sind [1]. Doch lassen sich hier nirgends feste Grenzen ziehen; auch läßt sich nicht nachweisen, daß etwa der Nahe- dem Fernzauber vorangegangen sei. So gehört z. B. die zwischen beiden mitten inne stehende Vorstellung, daß der Blick des Menschen, namentlich der Blick gewisser Menschen auf andere schädigend einwirken, ihnen Krankheit, Tod oder Unglück bringen könne, zu den verbreitetsten und wahrscheinlich ältesten Erscheinungen des Zauberglaubens. Dieser Glaube an den »bösen Blick« ist aber offenbar nur eine Weiterbildung der Vorstellung, daß im Blick die Seele nach außen trete, woran sich unmittelbar die andere anschließt, daß sie oder der Wille dessen, dem sie zugehört, äußere Wirkungen hervorbringen könne. Auch das geschieht als eine unmittelbare Objektivierung der Gefühle, die der Anblick erregt. Der stechende und der schielende Blick erregen Unbehagen und in gesteigerter Form Grauen. Ist doch selbst der Kulturmensch zuweilen noch von diesem Eindruck beherrscht, obgleich der Schielende für seinen Augenmuskeldefekt ebensowenig etwas kann, wie derjenige, der über eine ungewöhnlich sichere Fixation verfügt, für diese Eigenschaft moralisch verantwortlich ist. Bei dem primitiven Menschen und noch heute bei dem Abergläubischen verbindet sich aber die Furcht, die der unheimliche Blick einflößt, unwiderstehlich mit dem Glauben an seine schadenbringende

[1] A. Vierkandt, Globus, Bd. 92.

Wirkung. Nach der Vorstellung des Naturmenschen trifft diese Wirkung unmittelbar die in gewissen Organen, wie in der Niere, im Herzen, sitzende Körperseele, von der die Schwächung des Lebens ausgeht, die den Kranken und Siechen niederstreckt. Darum enthält nun aber auch wiederum die Kraft, die einem solchen engeren Sitz der Körperseele eigen ist, einen Gegenzauber in sich. So trägt der Australier ein Stück der Niere oder des sie umgebenden Fettes aus dem Körper eines erschlagenen Feindes in einem Korb als Amulett um den Hals [1]). Zauber und Gegenzauber gehören daher zu jenen Erbstücken primitiver Mythologie, die von den frühesten Anfängen des Seelenglaubens bis in die Gegenwart herabreichen. Denn wenn bei den Orientalen wie Griechen und Römern und nicht minder bei den alten Kulturvölkern der Neuen Welt der Phallus, und in abgeschwächter Nachbildung davon noch im heutigen Volksaberglauben die geballte Faust mit dem eingeschlagenen Daumen als Schutzmittel gegen den bösen Blick gilt, so ist darin wohl immer noch eine Nachwirkung davon zu spüren, daß den Nieren und ihrer Umgebung in dem ihnen in früher Zeit zugeschriebenen Zusammenhang mit den Organen der Zeugung jene Bedeutung eines Sitzes seelischer Kraft zukam. In allen diesen Erscheinungen, von dem Nierenamulett des Neuholländers bis zu der geballten Faust des Hexengläubigen der Gegenwart, begegnet uns so ein und derselbe, nur freilich in seinen letzten Äußerungen stark umgewandelte Trieb, die Macht der eigenen Seele gegenüber der schädigenden Einwirkung der fremden zu stärken. Auf diese Weise erscheinen Zauber und Gegenzauber zugleich als ein Kampf zweier Seelen: der gebundenen, die in den Organen der männlichen Kraft ihren Sitz hat, und der nach außen tretenden, die sich im Blick kundgibt [2]).

Indem sich dieses Ausströmen und Hinüberwirken der Seele im Blick unmittelbar der Wahrnehmung aufdrängt, können sich nun aber damit weiterhin die den Traumbildern entsprungenen Vorstellungen von der in die Ferne schweifenden Schattenseele verbinden. Schon die früher erwähnte, gleichfalls auf die Urzeiten der Kultur zurückgehende Sitte, dem Verstorbenen die Augen zuzu-

[1]) Lumholtz, a. a. O. S. 317.

[2]) Über hierher gehörige Formen der Amulette vgl. unten 3c.

drücken, damit sein Geist nicht erscheine, weist unverkennbar auf diese Verbindung hin. Ist erst der Seele der Weg durch die Pupille verschlossen, so hofft man, daß sie auch ferner nicht als Schatten wandern und in Traumbildern erscheinen werde. Darum kann nun das den Schlafenden bedrängende Traumbild ebenfalls unmittelbare Zauberwirkungen ausüben. Besonders die Geister der jüngst Verstorbenen sind es, die auf solche Weise die Lebenden heimsuchen oder ihnen, ohne daß sie gesehen werden, Nachstellungen bereiten. So ist es denn nicht unwahrscheinlich, daß diese Vorstellung des unbegrenzten und unsichtbaren Wanderns der Schattenseele, auf die andern Seelenvorstellungen übergehend, an der für allen Zauberglauben charakteristischen Anschauung einer geheimnisvollen Wirkung in die Ferne wesentlich beteiligt ist. Der Australier würde dem Stück getrockneter Niere, das er als Amulett um den Hals trägt, nicht die Wirkung beimessen können, daß es Pfeil und Lanze des Feindes und den bösen Blick fernhält, wenn er nicht glaubte, die seelische Kraft dieses Mittels wirke in die Ferne; und dieser Glaube würde schwerlich in ihm entstanden sein, wenn ihm nicht aus Träumen und Visionen die Vorstellung, daß die Geister auf unsichtbaren Wegen kommen und gehen und Wirkungen ausüben, geläufig wäre. Auf diese Weise bietet der Glaube an den bösen Blick infolge der verhältnismäßig großen Ursprünglichkeit, die er sich bewahrt hat, ein besonders günstiges Beispiel für die Aufzeigung der beim Zauberglauben überhaupt stattfindenden Verwebung der Motive.

Wie Affekt und Wille in ihrer psychologischen Struktur eng zusammengehören, dergestalt, daß der Willensvorgang selbst überall nur ein Affektsverlauf ist, bei dem die Gemütsbewegung durch ihre eigene Endwirkung, die Willenshandlung, gehemmt wird, um dann langsam in ruhigeren Stimmungen abzuklingen, so setzt sich die Zauberhandlung regelmäßig aus diesen beiden Bestandteilen zusammen. Starke Furcht-, Zornes-, Neidaffekte oder in weiterer Folge affektvolles Streben nach Erfolg im Kampf, nach dem Besitz versagter Güter, nach Glück im Spiel, in der Liebe und in allem, was sonst begehrt werden mag, daneben die Vorstellung, daß alles Geschehen, was solchem Streben Befriedigung schafft oder versagt, auf einem irgendwoher von außen einwirkenden Wollen beruhe:

diese fest miteinander verwobenen Grundmotive beherrschen alle Zauberhandlungen und Zaubervorstellungen. Wie diese immer beschaffen sein mögen, stets ist es der Kampf zweier Willen, auf den sie zurückgehen, und leise schiebt sich daher diesem Kampf das Bild des Kampfes gegen den Feind oder der Hilfe durch den Freund unter. Die Waffen aber, mit denen gestritten wird, sind nicht die physischen, deren sich der Mensch im wirklichen Kampf bedient, sondern die seelischen Kräfte, an die er sein eigenes Wollen wie das der ihm widerstrebenden oder helfenden Mächte gebunden glaubt. So ist der Kampf der Willen zugleich ein Kampf der Seelen, und der Zauber, den eine feindliche Seele ausübt, kann durch eine andere gebannt werden. Bezeichnend für diese Entwicklung ist es, daß auf primitiver Stufe als die Urheber schädlichen Zaubers vor allem andere Menschen gelten, seien es solche, die dem Bezauberten tatsächlich feind sind, seien es andere, die überhaupt als gefährliche Zauberer gefürchtet werden. Daher die unentbehrliche Stellung des Berufszauberers, des Medizinmannes, bei allen primitiven Völkern. Von dem lebenden Feind oder Freund oder von dem bald hilfreichen bald boshaften Berufszauberer geht dann der zaubernde Wille zunächst auf die Seele des Verstorbenen, durch diese auf sonstige frei in der Umgebung lebende Dämonen und von ihnen endlich auf die Götter über. So bergen sich hinter dem Schutz und Neide oder der Rache der Götter immer noch die alten Zaubervorstellungen des Primitiven, und die späteren Kultuszeremonien befreien sich nur sehr allmählich von dem Glauben an die Macht des Zaubers und Gegenzaubers, aus dem sie hervorgewachsen sind.

Vornehmlich in den ursprünglichen Zauberbräuchen der Naturvölker durchkreuzen und verbinden sich aber deutlich erkennbar alle die Motive, die uns bei den verschiedenen Seelenvorstellungen bereits begegnet sind. Im weiteren Verlauf verbergen sich dagegen diese Vorstellungen selbst mehr und mehr hinter den unmittelbaren Motiven der Furcht und des Wunsches und hinter den Zwecken, zu denen der Zauber erstrebt wird. Gleichwohl treten sie immer wieder hervor, sobald es nur gelingt, die späteren Formen bis zu ihren Anfängen zurückzuverfolgen. Weder von dem bösen Blick noch vollends von der als Gegenwehr gebrauchten geballten Faust

würde heute wohl jemand ohne weiteres vermuten, daß hier Zauber wie Gegenzauber aus dem Seelenglauben herstammen; und doch macht dies der Zusammenhang mit andern, verwandten Erscheinungen unzweifelhaft. So ordnen sich denn auch die verschiedenen Zaubermittel, die sich wiederum mit großer Gleichförmigkeit durch die Jahrtausende menschlicher Kultur erstrecken, entweder direkt den Seelenvorstellungen ein, indem sie auf dem Glauben an eine unmittelbare Wirkung von Seele auf Seele beruhen; oder sie tun dies indirekt, indem das Zaubermittel selbst erst auf die Seele einwirken und dadurch die Verzauberung hervorbringen soll. Dabei gehören Zauber und Gegenzauber zwar bei jeder einzelnen Zauberwirkung verschiedenen Seelenvorstellungen an, aber was im einen Fall als Zaubermittel dient, das kann unter Umständen in einem andern die Rolle des Gegenzaubers übernehmen.

c. Direkter und indirekter Zauber.

Unter den beiden Formen, deren eben gedacht wurde, ist der direkte Zauber, der in der unmittelbaren Wirkung von Seele auf Seele besteht, jedenfalls der primitivere. Er setzt die noch lebendig gebliebene Wirksamkeit der Seelenvorstellungen, auf die in letzter Instanz jeder Zauber zurückgeht, voraus. Sobald diese Vorstellungen in der Form, in der sie den Zauberglauben erzeugt haben, schwinden, geht daher von selbst die direkte Form des letzteren in eine der indirekten Formen über. Ein augenfälliges Beispiel des direkten Zaubers in diesem Sinne ist das oben angeführte des bösen Blickes und seines Gegenzaubers in der ursprünglichen Bedeutung beider: Seele wirkt hier auf Seele. Ebenso kann aber die Schattenseele, wenn sie im Traum erscheint und, wie im Alptraum, Atmung und Leben bedrängt, direkte Zauberwirkungen ausüben. Besonders gehören dahin jene Vorstellungen, nach denen Epilepsie und Wahnsinn von einer fremden Seele herrühren, die von dem Körper Besitz genommen habe, oder zwischen der und der eigenen Seele ein Kampf sich entspinnt, dessen Äußerungen man in den Kampf- oder Tobsuchtsanfällen zu erblicken glaubt[1]).

[1]) So z. B. bei den Negern von deutsch Togo, bei denen übrigens, wie überall auf afrikanischem Gebiet, der primitive Animismus mit andern, teilweise jedenfalls

Damit hängen dann weiterhin alle jene Zauberwirkungen zusammen, die man den Geistern der Verstorbenen zuschreibt, und gegen die man sich teils durch Gegenzauber, teils durch Hilfsmittel zu schützen sucht, die das Wiederkommen der Seele verhüten sollen, wie Festbinden der Leiche, umgekehrte Lage im Grabe u. a., und die uns in erstaunlicher Übereinstimmung bei Naturvölkern wie im heutigen Aberglauben begegnen. Die enge Beziehung von Zauber und Gegenzauber zeigt sich hierbei zugleich darin, daß die Teile eines Leichnams vielfach als Amulette gelten, die gegen Zauber jeder Art schützen sollen. Wie die in der Leiche gebliebene Seele als schadenbringender Dämon wiederkehren kann, so wird sie von dem Besitzer des Amuletts dem Schutz der eigenen Seele dienstbar gemacht [1]). Ein anderer Zauber, der ursprünglich jedenfalls in das gleiche Gebiet gehört, ist der Blutzauber. Daß Blut Zauberwirkungen hervorbringen und ebenso umgekehrt vor Schaden schützen kann, ist eine Vorstellung, die sichtlich mit der andern zusammenhängt, daß im Blut die Seele enthalten sei. Doch ist diese Vorstellung früh schon in Beziehung zu dem Opferkultus getreten, bei dem ebenfalls das Blut als Seelenträger einen Ersatz für das Menschenopfer oder für die Darbringung des ganzen Opfertiers bildet [2]).

Von dem direkten unterscheidet sich nun der indirekte Zauber schon äußerlich dadurch, daß bei den Erscheinungen desselben die Seelenvorstellungen um so mehr zurücktreten, je mehr ein bestimmter Zauberbrauch sich eingelebt und befestigt hat. Es pflegt dann auch hier zu geschehen, was stets bei eingeübten mehrgliedrigen Assoziationen und besonders bei solchen eintritt, deren erstes und letztes Glied im Verhältnis von Mittel und Zweck stehen: die Mittel-

eingewanderten mythologischen Elementen sich verbunden hat. (Vgl. H. Seidel, Globus, Bd. 72, 1897, S. 22.)

[1]) Vgl. oben S. 134. Beispiele aus dem deutschen Volksaberglauben bei Mannhardt, Die praktischen Folgen des Aberglaubens (Holtzendorff, Deutsche Zeit- und Streitfragen), 1878, S. 10 ff., und Parallelfälle aus Rußland bei A. Löwenstimm, Aberglaube und Strafrecht, 1897, S. 95 ff. Vgl. auch die Bemerkungen über Krankheits- und Wahnsinnsdämonen unten Kap. 3.

[2]) Beispiele von Blutzauber bei R. Smith, Religion der Semiten, S. 225. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, I, S. 362 ff. Im modernen Aberglauben: Mannhardt, Die praktischen Folgen des Aberglaubens, S. 57.

glieder verschwinden, und da diese Mittelglieder eben die Seelenvorstellungen sind, so sind die letzteren dem Zauber selbst abhanden gekommen, und es ist nur die ganz unbestimmte Vorstellung einer rätselhaften Fernewirkung zurückgeblieben. In diesem Übergang gibt es aber Abstufungen, und sie sind es, die allem Anscheine nach die Merkmale abgeben, nach denen sich wieder zwei Hauptformen eines solchen indirekten Zaubers unterscheiden lassen: wir wollen sie den symbolischen und den magischen Zauber nennen [1]).

d. Symbolischer und magischer Zauber.

Bei dem symbolischen Zauber wird eine Handlung verübt, die selbst eine Nachbildung oder pantomimische Andeutung der Zauberwirkung ist, und der man zugleich die Macht zuschreibt, diese Wirkung hervorzubringen. So durchbohrt der Zaubernde ein Bild, das den zu schädigenden Feind vorstellen soll, oder auch einen beliebigen Gegenstand, ein Stück Holz, einen Baumstumpf, den die

---

[1]) Diese beiden Begriffe treffen zum Teil mit der von J. G. Frazer (The golden Bough [2], I, p. 7 ff.) angewandten Unterscheidung »imitativer« und »sympathetischer« Zauber zusammen, insofern eine symbolische Handlung häufig in einer Art Nachbildung eines Gegenstandes oder Vorganges besteht, während bei der Annahme irgendwelcher magischer Fernewirkungen immer auch die Vorstellung einer Sympathie obwaltet. Nun fehlt aber diese Vorstellung auch bei imitativen Zauberhandlungen nicht: imitativ und sympathetisch bilden also keine gesonderten Begriffskreise; und es gibt Formen, die wir als symbolische bezeichnen können, wie z. B. die weit verbreitete Bannung eines bösen Dämons durch Umwickeln eines Bandes um einen Baum, die man eigentlich ebensowenig imitativ wie sympathetisch nennen kann. Überdies müßte man dem letzteren Begriff dann wohl auch den direkten Zauber subsumieren, ihn also mit dem magischen Zauber zusammenwerfen, von dem er, wie wir sogleich sehen werden, genetisch am weitesten absteht. Die oben gewählten Bezeichnungen scheinen mir dieser Unsicherheit weniger ausgesetzt zu sein, weil bei dem symbolischen Zauber die Beziehung zu dem erstrebten Zweck eine anschaulich gegebene, bei dem magischen eine verborgene, d. h. überall erst durch weitere, aber im allgemeinen ebenfalls dem Gebiet des Seelenglaubens zugehörige Vorstellungen vermittelte ist. Für Frazer war freilich die Unterscheidung eines besonderen »magischen Zaubers« schon deshalb untunlich, weil im Englischen »Magic« Zauber überhaupt bedeutet. Übrigens sollen alle diese Unterscheidungen hier nur der nächsten äußerlichen Gruppierung der Erscheinungen dienen, da die psychologischen Prozesse in beiden Fällen, wie sich zeigen wird, wesentlich übereinstimmende sind.

Phantasie in ein solches Bild umwandelt, in dem Glauben, daß die Schädigung dieses als Ebenbild gedachten Objekts auf das Urbild zurückwirken werde. In Ermangelung solcher Hilfsmittel kann aber schon eine bezeichnende Gebärde, z. B. die gegen die ferne Hütte des Feindes gerichtete Lanze, als Zauber wirken. Es pflegt dann freilich auch nicht an begleitenden Verwünschungen in Worten zu fehlen, worin zugleich ein Übergang zu der folgenden, magischen Form liegt. Um die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des symbolischen Zaubers zu verstehen, muß man sich vor allem jener festen Assoziation erinnern, die für den Naturmenschen das Bild mit seinem Gegenstand verbindet. (Vgl. oben S. 172.) Dabei gilt aber nicht etwa das Bild für identisch mit dem Gegenstand, sondern es waltet die Vorstellung, das menschliche Bild sei, wie der Mensch selber, beseelt. Indem nun diese Seele als flüchtige Schattenseele den eigenen Körper verlassen oder an verschiedenen Orten zugleich sein kann, ergibt sich von selbst die Vorstellung, daß die Mißhandlung des Bildes oder die eines beliebigen als Bild gedachten Objekts den Menschen schädigen könne, den man sich darunter vorstellt. Es ist dies eine Assoziation, die sich deutlich in den Äußerungen reflektiert, durch die gelegentlich der Mensch einer primitiven Kultur die Verehrung wie die Mißhandlungen motiviert, die er seinen Fetischen oder rohen selbstverfertigten Götzenbildern zuteil werden läßt. Nicht die Objekte selbst sind es, so lautet dabei die Auskunft, sondern die Seelen, die in ihnen leben, und die jene Behandlung empfinden sollen[1]). Wie in einer unbestimmten Fetischgestalt irgendeine Seele ihren Sitz haben kann, so ist, und unter einem noch weit stärkeren assoziativen Zwang, in dem Bild des Menschen dessen eigene Seele oder eine Doppelgängerin dieser verborgen, die so fest mit jener verbunden ist, daß was die eine leidet auch der andern widerfährt. So wird dieser symbolische Zauber daraus psychologisch begreiflich, daß er ursprünglich durchaus den Charakter eines direkten Seelenzaubers hat. Das Wesen desselben besteht wiederum darin, daß er in seinen Anfängen überhaupt nicht Symbol, sondern unmittelbare Wirklichkeit ist. Der in

---

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 174. Zahlreiche Beispiele symbolischen Zaubers besonders bei Frazer, a. a. O. I², p. 114 ff.

effigie durchbohrte Feind wird nicht symbolisch, sondern wirklich geschädigt, wenn auch der Pfeil, mit dem sein Bild durchstochen wird, dessen wirklichen Körper nicht treffen kann. Der Stich trifft aber seine Seele, und er kann so durch diese jenem Krankheit oder Tod bringen. Gewiß ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Suggestion bei der Verbreitung solcher Vorstellungen eine große Rolle spiele. Sie kann besonders in dem Sinne zu der Befestigung jeder Art von Zauberglauben beitragen, als die feste Überzeugung verzaubert zu sein schließlich krank machen und den Widerstand gegen eine Gefahr lähmen, auf diese Weise also die Wirkungen tatsächlich hervorbringen kann, die der Zauber beabsichtigt [1]). Immerhin sind das nur Momente, die den Zauberglauben, wenn er einmal da ist, befestigen, die ihn aber nimmermehr hervorbringen können. Hier ist vielmehr die Quelle des symbolischen so gut wie des direkten Zauberglaubens der Seelenglaube, namentlich in jenen Verbindungen, die Körper- und Schattenseele miteinander eingehen, und aus denen die überall wiederkehrende Vorstellung einer Translokation und eventuell einer Verdoppelung der Seele entspringt. Hierbei zeigt sich aber auch, daß jeder symbolische Zauberglaube auf einen direkten zurückgeht, und daß er anderseits die Tendenz hat, sich im Laufe der Zeit in einen magischen umzuwandeln.

Zahlreiche Zaubermittel stehen daher namentlich insofern in der Mitte zwischen dem symbolischen und dem magischen Zauber, als entweder einzelne ihrer Bestandteile dem ersten, andere dem zweiten angehören, oder als eine Handlung für gewisse Fälle eine symbolische, für andere, die wahrscheinlich später entstanden sind, eine bloß magische Bedeutung hat. Hierher gehören besonders gewisse Manipulationen, die alle möglichen Formen von Behexung, welche weder untereinander noch in der Regel mit dem Zaubermittel etwas zu tun haben, hervorbringen sollen. Die häufigste dieser Manipulationen besteht in dem Schlingen eines Knotens oder dem Wickeln eines Bandes aus Zeug oder Gras um irgend einen festen Körper, wobei in Begleitung dieser Operation in der Regel der Schaden,

---

[1]) O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie², 1903, S. 564.

der dem Behexten zustoßen soll, leise gedacht oder in Worten ausgesprochen wird. Von den Zauberbräuchen vieler Naturvölker an bis herauf zum heutigen Volksaberglauben finden sich die verschiedensten Variationen dieser magischen Handlung, die aber in der Hauptsache, in dem Schlingen oder Schließen eines Bandes, immer dieselbe bleibt. So vergräbt der Papua den Faden, den er um ein Stück Bast gewickelt hat, in die Erde und zündet darüber ein Feuer an. Der Ewe-Neger umwickelt einen Baumstumpf mit Palmblättern und hämmert auf ihn, indes er den Namen des dem Tod bestimmten Feindes ausspricht. Auch in dem System des mittelalterlichen Hexenglaubens spielt in dem »Nestelknüpfen« und ähnlichen Bräuchen das Anlegen eines Bandes oder Knotens eine wichtige Rolle. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die ursprünglichste Form dieses Zaubers die weit verbreitete symbolische Form der Krankheitsübertragung ist, wobei das geschlungene Band die Einschließung der Krankheit andeutet. Ebenso kommen aber auch offenbare Rückverwandlungen dieser in ihrer Allgemeinheit zur magischen gewordenen Zauberhandlung in symbolischen Zauber vor. So bindet die Hexe zwei Schemelbeine zusammen, um den Beinbruch eines Abwesenden zu heilen; sie knüpft während einer Trauung einen Knoten oder klappt ein Schloß zu, um die Ehe unfruchtbar zu machen[1]). Häufiger noch wird einem magischen Zauber dieser Art eine bestimmtere Beziehung zu der Person gegeben, die als dessen Opfer ausersehen ist. Man schlägt einen Nagel in einen Pfosten seines Hauses; oder man mengt Abschnitte seiner Haare, seiner Nägel oder etwas von den Spuren seiner Fußstapfen in eine Mischung aus allerlei Ingredienzien, die dann vergraben oder verbrannt wird[2]).

Raffiniertere Zauberkünste dieser Art gehen allerdings im allgemeinen schon über den Gesichtskreis der Völker hinaus, bei denen der primitive Animismus noch in seiner unvermischten Gestalt

[1]) Schellong, Zeitschr. für Ethn., Bd. 21, S. 19. (Papuas.) Seidel, Globus, Bd. 72, S. 23. (Ewe-Neger.) Über analoge Bräuche im deutschen Volksaberglauben vgl. Grimm, Deutsche Mythol.4, II, S. 896 ff. Wuttke, a. a. O. S. 282. Vgl. auch die Handlung des Bindens in der Simson-Legende in der symbolischen Bedeutung einer Bindung der Kraft, der hier überdies als die wirksamere Form der direkte Seelenzauber des Abschneidens der Haare gegenübergestellt ist, oben S. 101.

[2]) Vgl. Beispiele bei Max Bartels, Die Medizin der Naturvölker, 1893, S. 31 ff.

herrscht. Aber die Vorstellungen, von denen sie bestimmt sind, gehören doch bis herauf zu den analogen Erscheinungen im Aberglauben der Kulturvölker durchaus der gleichen Sphäre an. Gerade der magische Zauber, bei dem die zugrunde liegenden Seelenvorstellungen ganz verschwunden scheinen, schöpft aus dieser Unbestimmtheit der magischen Fernwirkung eine besondere Stärke, die seine Erhaltung sichert und aus den vorhandenen Formen neue hervorgehen läßt, die sich freilich immer wieder in dem gleichen Bannkreis bewegen. Dies gilt besonders auch von einer Art des Zaubers, die an die zuletzt erwähnten Erscheinungen eng sich anschließt und gewissermaßen in einer Umkehrung derselben besteht. Statt Bestandteile vom Körper des zu Behexenden dem Zaubermittel beizumengen, wird dieses selbst jenem zugeführt. So entsteht die Zauberspeise und der Zaubertrank. Daß es sich auch bei ihnen um eine magische Wirkung handelt, geht übrigens deutlich daraus hervor, daß vielfach der Glaube besteht, auch diese Mittel wirkten in die Ferne, so daß sie gar nicht wirklich als Speise und Trank genossen zu werden brauchten, sondern in den Weg gestreut oder geschüttet ebenso ihre Wirkung tun könnten[1]). Nur hält man natürlich die intimere Berührung, die bei dem Verschlucken des Zaubermittels stattfindet, im allgemeinen für die wirksamere. So ist es denn nach der ganzen Anschauungsweise des Naturmenschen sehr wahrscheinlich, daß die Auffindung von Giften wie von Arzneimitteln diesen Umweg über den Zauberglauben genommen hat. Darum nehmen bei den Naturvölkern, bei denen ein eigener Stand der »Medizinmänner« besteht, diese in erster Linie die Stellung von Zauberpriestern ein, und die ärztlichen Künste, die sie wirklich ausüben, gelten nicht nur als Zauber, sondern sie sind mit mancherlei magischen Zeremonien, besonders mit Beschwörungen verbunden. Auch wird nicht selten das Zaubermittel nicht bloß von dem Kranken selbst, sondern zugleich von dem Zauberpriester und andern Personen der Umgebung eingenommen[2]). Daß nicht minder bei allen Kulturvölkern die Pflege der Heilkunde vom Priesterstand ausgegangen und, wie die Geschichte der Medizin bei

[1]) Bartels, a. a. O. S. 31.

[2]) Bartels, a. a. O. S. 90 ff., 114 f.

den Völkern des Altertums bezeugt, ursprünglich mit Kulthandlungen verbunden gewesen ist, darin liegt demnach nur ein letztes Zeugnis für diesen Ursprung des Heilmittels aus dem Zaubermittel. In den gleichen Bahnen bewegte sich aber noch der alchemistische Aberglaube des Mittelalters, bei dem sich die Mannigfaltigkeit der Zaubermittel fast ins Unabsehbare differenziert hatte.

In allen diesen Fällen von Zauberkulten pflegt sich mit den sonstigen Handlungen der Gebrauch von Worten zu verbinden, sei es in der Weise, daß die magische Handlung von der Nennung ihres Zweckes begleitet wird, sei es daß sie in einer allgemeineren Beschwörungsformel besteht. So wird z. B. der Band- oder Knotenzauber in seinen oben geschilderten Formen meist so ausgeführt, daß gleichzeitig der Name des Feindes ausgesprochen wird, dem man Tod oder Krankheit wünscht. Doch wird dabei die Zauberwirkung nicht dem Wort, sondern der magischen Handlung zugeschrieben. Etwas anders verhält es sich in dieser Hinsicht mit den eigentlichen Beschwörungsformeln. Ihnen selbst wohnt, wie man glaubt, eine magische Kraft bei. Eben deshalb ist es aber auch hier weniger der Inhalt als die einmal angenommene und wegen der ihr beigelegten Kraft meist mit peinlicher Treue festgehaltene Form, der man die Wirkung zuschreibt; daher denn, wie noch die bekannten Beispiele der mittelalterlichen Magie lehren, völlig sinnlose Formeln, die durchaus keine Beziehung auf die spezifische Art der Behexung zu haben brauchen, ihre Dienste tun können. Natürlich ist aber auch hier »sinnlos« nicht gleichbedeutend mit grundlos. Vielmehr entnehmen alle diese Zauberformeln ihren Inhalt den geläufigen mythologischen Vorstellungen, und vor allem gewissen religiösen Kulthandlungen, mit denen sie an und für sich durch die Idee einer Wirkung auf übernatürliche Mächte nahe verbunden sind. Doch mag in solchen späteren Entwicklungsformen immerhin der magische Zauber vielfach auf den Kult zurückgehen, so ist er doch an sich offenbar früher als jeder irgendwie geordnete Kultus. Wenn ein ursprünglicher kausaler Zusammenhang zwischen Kult und Zauber besteht, wie das in der Tat sehr wahrscheinlich ist, so gilt daher ein solcher wohl nur in dem Sinne, daß der Kultus aus der Zauberhandlung hervorgegangen ist, nicht umgekehrt. Wir werden auf diese Frage an einer späteren Stelle, bei der allgemeinen

Erörterung der Ursprünge des religiösen Kultus, zurückkommen[1]). Hier war dieser Überlebnisse nur um deswillen zu gedenken, weil sie trotz der mannigfachen Differenzierungen und Umwandlungen, die in den Vorstellungen des magischen Zauberglaubens unter dem Einfluß einer höheren Kultur eingetreten sind, durch die Regelmäßigkeit, mit der sie in späte Zeiten herrüberreichen, ein bemerkenswertes Zeugnis für die Beharrlichkeit ablegen, mit der auf diesem Gebiet die Formen des primitiven Animismus andauern, ohne sich in ihren wesentlichen psychologischen Grundmotiven zu verändern. Dies gilt schließlich auch noch von einer letzten Art des magischen Zaubers, der mit dem Wortzauber eng zusammenhängt und zum Teil nur eine besondere Gestaltung desselben ist, von dem Schriftzauber. Doch kommt hier noch ein weiteres Moment hinzu, das den Glauben an die magische Wirkung verstärkt. Dem Naturmenschen, der selbst der Schreibekunst unkundig ist, erscheint die Schrift als das Werk dämonischer Mächte, das als solches schon Zauberkraft besitzen kann. Weiß er aber außerdem, daß dieser Inhalt eine Beschwörung ist, oder errät er es aus gewissen, ihm in dieser Bedeutung bekannten Zeichen, so wird nun unter diesem doppelten Einfluß der Zauberglaube um so fester. Daher denn von der Scheu, mit der gelegentlich der Neger ein beliebiges beschriebenes Blatt als Zaubermittel verwendet, bis zu der Rolle, die nach dem Zeugnis der Edda die Runenschrift in dem Zauberglauben der alten Nordländer spielte, und zu den Zauberzetteln des heutigen Volksaberglaubens der Zauber des Wortes durch dessen Übertragung in die Schrift wesentlich erhöht und in manchen Fällen erst herbeigeführt wird.

e. Psychologische Entwicklung der Zaubervorstellungen.

Daß der magische so wenig wie der symbolische Zauber etwas Ursprüngliches sein kann, ist nach allen diesen Erscheinungen ein-

---

[1]) Charakteristische Zauberformeln aus deutschem Volksaberglauben vgl. bei Wuttke[2], a. a. O. S. 156, 155 ff. Aus altdeutscher Zeit sind uns mehrere Zauberformeln erhalten, in denen analoge Beziehungen auf die altgermanischen Götter vorkommen, und in einigen Fällen sind die späteren christlichen Beschwörungen deutliche Umformungen dieser heidnischen Vorbilder.

leuchtend. Wenn auch bei dem Wandel der Zaubermittel, der besonders bei dem magischen eingetreten ist, die Ursprünge sehr verwischt sein können, so weist doch schon die Abhängigkeit von den einzelnen Kultureinflüssen neben der ungeheuren Stabilität der Grundmotive auf eine gleichförmige Entwicklung aus den beiden andern Formen des Zauberglaubens, dem direkten und dem symbolischen, hin, die danach die größere Ursprünglichkeit für sich in Anspruch nehmen dürfen. In der Tat zeigt sich dies selbst in solchen Fällen, in denen der magische Brauch eine relativ große Ursprünglichkeit verrät. So ist nicht zu verkennen, daß die Umschnürung eines Gegenstandes die Bedeutung eines Zaubermittels zunächst nur gewinnen kann, wenn der Gegenstand, z. B. der Stein oder Baumstumpf, als Vertreter der Person gilt, gegen die der Zauber gerichtet ist: die Handlung hat also dereinst eine symbolische Bedeutung besessen, und erst indem diese aus dem Gedächtnis verschwand und der sie begleitende Gedanke einer unter bestimmten Vorbedingungen willkürlich herbeizuführenden Wirkung in die Ferne allein zurückblieb, ist sie zur magischen Handlung geworden. Nun kann aber auch jene symbolische Bedeutung nicht die ursprüngliche sein, da jedes Symbol auf eine Wirklichkeit zurückgeht, bei der von der Substitution eines bloßen Zeichens für die Sache selbst noch in keiner Weise die Rede sein kann, sondern Zeichen und Sache völlig zusammenfließen. So ist denn auch jener Zauber der Umschnürung ursprünglich ein direkter gewesen. Der umwickelte Gegenstand ist selbst beseelt. Die in ihm wohnende Seele ist eine Doppelgängerin der Seele des Behexten. Dieser direkte Zauber ist aber wiederum ein Seelenzauber: mit dem Band will der Zaubernde der Seele des Feindes einen Zwang auferlegen, der sie seinem Willen, seiner eigenen Seele untertan macht. Ähnlich verhält es sich mit dem Zauber des bösen Blickes, nur daß dieser nicht erst den Umweg über die symbolische Form nimmt. Indem die Vorstellung, daß die Seele im Blick nach außen trete, allmählich verblaßt, wandelt sich die Wirkung ohne weiteres aus einer direkten in eine magische um. Schon der Gegenzauber der geballten Faust hat aber wieder den Weg über die symbolische Bedeutung gemacht. Denn gab es eine Zeit, wo die Faust noch als symbolische Nachbildung des Phallus gedacht wurde, so wandelte sie sich, als dieses Bewußtsein erlosch, in ein magisches Mittel rätsel-

hafter Fernwirkung um. Auf diese Weise geht jede Zauberhandlung ursprünglich auf einen direkten Zauber zurück, um schließlich in dem magischen Zauber zu enden, sei es, daß die Vorstellung eines direkten Einflusses von Seele auf Seele unmittelbar verblaßt und so einer völlig rätselhaften Wirkung Platz macht, sei es, daß die Zauberhandlung zunächst als ein für die direkte seelische Wirkung eingetretenes Symbol erscheint, worauf dann dieses weitere Umwandlungen erfährt, die seine symbolische Beziehung verdunkeln. Dabei ist dann speziell der Übergang des Symbols in ein rein magisches Zaubermittel doch nur dadurch möglich, daß in jenem selbst bereits der Übergang der direkten Seelenwirkung in eine unbestimmtere magische Fernwirkung stattfindet. Denn zuerst ist ja das Symbol noch wesentlich identisch mit dem Objekt selbst, also auch der symbolische mit dem direkten Seelenzauber. Indem aber die Vorstellung der gleichen Beseelung von Objekt und Bild oder Zeichen allmählich schwindet, tritt in gleichem Maße die andere einer magischen Wirkung des Symbols auf den Gegenstand an die Stelle. So durchbohrt der Mensch auf der primitivsten Stufe mit dem Ebenbild des Feindes unmittelbar zugleich dessen eigene Seele. Dann stellt er sich vor, diese Mißhandlung des Bildes bringe eine magische Fernwirkung auf die Person hervor: dort ist die Handlung in Wirklichkeit noch nicht Symbol, hier ist sie es, sie ist aber damit zugleich schon magische Handlung geworden. So ist der symbolische im Grunde nur eine Unterform des magischen Zaubers, und er ist zugleich in vielen, wenn auch, wie z. B. die Geschichte des bösen Blicks lehrt, keineswegs in allen Fällen, eine Übergangsform zwischen dem direkten und dem magischen Zauber. Daneben entfaltet endlich dieser letztere eine selbständige Triebkraft. Denn es gibt zahlreiche Zauberhandlungen, die wir in keinerlei Weise auf einen Ursprung aus direktem Zauber zurückführen können. Namentlich gilt das von den Spezialisierungen einzelner Zauberbräuche. So haben die Zaubersprüche ursprünglich wohl die Bedeutung eines direkten Zaubers. Die Seele des Zauberers will durch sie direkt auf die Seele eines andern Menschen oder eines Dämons einwirken, dadurch, daß er ihr einen in der Zauberformel enthaltenen Befehl zuruft. Aber indem die Zauberformel diesen Charakter des Befehls verliert und nur noch in irgendeinem

sonstigen Wort besteht, dem man vermöge assoziativer Beziehungen zu Kultus- und Dämonenvorstellungen eine wunderhafte Wirkung zuschreibt, ist ein rein magischer Zauber daraus geworden. So kommt es, daß sich die magischen Zauberbräuche ins Unbegrenzte vermehren können, indem sie fortwährend neue Schößlinge treiben. Gleichwohl darf man nach dieser Entwicklung mit Sicherheit annehmen, daß der magische Zauber an sich eine sekundäre Erscheinung und daß der direkte der einzige primäre Zauber ist. Somit können wir uns die Entwicklung überhaupt wohl durch das folgende Schema veranschaulichen:

Direkter Zauber
↙ ↘
Symbolischer → Magischer
Zauber

Die in diesem Schema außer Rücksicht gebliebene sekundäre Wucherung des magischen Zauberglaubens weist nun aber zugleich auf weitere, diese Form begünstigende psychologische Bedingungen hin, die eine besondere Betrachtung erheischen. Unter diesen Bedingungen spielen die Erscheinungen des »Fetischismus« eine hervorragende Rolle.

3. Der Fetischismus und verwandte Erscheinungen.

a. Allgemeiner Charakter des Fetischismus.

Das Wort »Fetischismus«, das auf die romanischen Ableitungen des lateinischen *facticius* (portug. *feitico*, franz. *fétiche*) zurückgeht, bezeichnet seiner unmittelbaren Bedeutung nach nur sehr unvollkommen den Begriff, den man von Anfang an damit verbunden hat. Denn weder ist das Kultobjekt, auf das sich das Wort zunächst bezieht, immer etwas künstlich gemachtes, noch läßt sich überhaupt der Begriff des Fetischismus auf den Kultus primitiver Idole einschränken. Vielmehr hat auch hier die Benennung nur eine einzelne Stelle herausgegriffen, um damit auf ein ganzes Erscheinungsgebiet hinzuweisen, das sich über alle Richtungen des primitiven Glaubens und Denkens erstreckt und von da aus noch weit in die späteren Entwicklungen hineinreicht. Diese Zufälligkeit der Be-

nennung hat natürlich auch manche Schwankung in der Auffassung der Erscheinungen mit sich geführt, Schwankungen, in denen sich die allgemeine Unsicherheit in der Beurteilung des primitiven Animismus widerspiegelt. Wollen wir, von allen hier hereinspielenden mythologischen Theorien absehend, die eigenartige Natur dieses Gebiets nach rein objektiven Merkmalen bestimmen, so lassen sich wohl drei solche Merkmale als die charakteristischen hervorheben. Das erste besteht in der Vorstellung, daß in beliebigen Gegenständen, denen aus bestimmten psychologischen Motiven eine zauberische Macht zugeschrieben wird, seelenartige Wesen ihren Sitz haben. Damit verbindet sich sodann zweitens der Glaube, daß die von einem derartigen Gegenstand ausgehenden Zauberwirkungen Glück oder Unglück bringen, je nachdem der in ihm wohnende Geist günstig oder mißgünstig gesinnt sei. Und hieraus entwickelt sich endlich als drittes Moment ein Kultus, der dem Fetisch gewidmet wird und der entweder darauf ausgeht, ihn günstig zu stimmen oder auch seine Rache gegen andere Menschen, deren Verderben man wünscht, heraufzubeschwören.

Indem nun aber diese drei Merkmale in mannigfaltiger Weise variieren können, gestalten sich die Erscheinungen im einzelnen sehr mannigfaltig. Wesentlich bleibt nur, daß das Objekt, das als Fetisch betrachtet wird, diesen Charakter nicht bestimmten äußeren Eigenschaften verdankt, und daß das in ihm wohnende seelenartige Wesen Zauberwirkungen ausübt, die selbst wieder durch Handlungen eines symbolischen oder magischen Zaubers bestimmt werden können. Da ein solcher Geist außerdem weder auf die Seele eines Verstorbenen noch auf die eines bestimmten lebenden Menschen oder Tieres bezogen wird, so nähert sich das in dem Fetisch wohnende geistige Wesen bereits der Sphäre der Dämonenvorstellungen. Denn beides, der Verlust des individuellen Charakters und die Scheidung in Schutz- und Rachegeist, sind, wie wir oben (S. 216 f.) sahen, durchaus die Kennzeichen der Dämonenvorstellung. Dennoch fehlt zu der vollen Ausprägung der letzteren noch eins: das ist die Loslösung von der einzelnen Verkörperung in einem bestimmten natürlichen oder künstlichen Gegenstand. Der Fetisch ist und bleibt immer ein einzelnes, von dämonischer Kraft beseeltes Objekt, das diese Kraft nicht an andere Objekte übertragen oder frei im

Raume schweben kann. Auf diese Weise ist er offenbar ein Übergangsgebilde zwischen Seele, Geist und Dämon. Das geistige Prinzip des Fetischs gleicht noch der Seele, insofern es in einem einzelnen Objekt seinen Sitz hat. Es ist nicht mehr Seele, sondern Geist, da es auf keine bestimmte Persönlichkeit zurückweist; und es ist endlich Dämon, da es eine glück- oder unheilbringende Macht ist. Eben weil er alle die Eigenschaften vereinigt, entspricht aber der Fetisch keinem jener Begriffe ganz, sondern er bleibt eine dem primitiven Animismus eigentümliche Übergangsbildung und als solche zugleich der Ausgangspunkt für die allgemeine Entstehung regelmäßiger Kultbräuche, deren Weiterentwicklung dann an die höheren, teils aus dem Seelenglauben, teils aus dem Naturmythus hervorgehenden Dämonen- und Göttervorstellungen geknüpft ist.

Unter den angeführten Eigenschaften des Fetischismus war es die äußerlichste und darum eigentlich unwesentlichste, die den Beobachtern dieser Erscheinungen zuerst auffiel: die Gleichgültigkeit des als Fetisch dienenden Kultgegenstandes. Der Fetisch kann — und das ist im ganzen der häufigste Fall — die rohe Nachbildung einer menschlichen oder tierischen Gestalt, er kann ein beliebiges Stück Holz, ein Pfahl, ein Erdhügel, er kann ferner von dem Fetischgläubigen selbst verfertigt oder zufällig vorgefunden sein. Im letzteren Fall ist es besonders die ungewohnte Beschaffenheit des Fundes, die ihn zum Fetisch geeignet macht. So wurden bei Negerstämmen, die zum erstenmal mit Europäern in Berührung traten, gelegentlich zerbrochene Töpfe oder Instrumente, Uhren, Flinten und ähnliches, aber auch die Hände der Weißen oder andere Körperteile zu Fetischen erhoben. Freilich ist es nicht sicher, ob es sich bei solchen Teilen um eigentliche Fetische oder etwa bloß um Amulette handelt, da, wie wir unten sehen werden, diese beiden Begriffe in der Regel nicht zureichend geschieden werden. Wie für die Wahl des Fetischs meist die auffallende Beschaffenheit des Objekts bestimmend ist, so bevorzugt übrigens der Naturmensch auch da, wo er den Fetisch selbst verfertigt, mit Vorliebe fratzenhafte menschliche Gesichter. Ist auch der furcht- oder grauenerregende Eindruck, der hierdurch erzielt wird, kein notwendiges Erfordernis, so kommt er doch der Wirkung wesentlich zu statten. Fehlen aber dem Objekt solche Eigenschaften, so können sie durch andere

äußere Bedingungen oder durch zufällige Erlebnisse ersetzt werden. So, wenn ein auffallend gestalteter Baum oder ein zufällig vorgefundenes Kunsterzeugnis unbekannten Ursprungs, ein Topf, eine Uhr, eine Flinte, zum Fetisch gewählt wird. In allen diesen Fällen bleibt der Kultus, den ein solcher Gegenstand findet, das Kennzeichen, das den Fetisch von andern, ihm verwandten Gegenständen des Zauberglaubens, wie insbesondere den ihm nächstverwandten, dem Amulett und dem Talisman, unterscheidet. Aus allem dem erhellt zugleich, daß die Neigung mancher Religionsphilosophen, dem Fetischismus überhaupt eine selbständige Bedeutung abzusprechen oder ihn mit Max Müller als eine bloße Degenerationserscheinung höherer Kultformen gelten zu lassen, jeder Berechtigung entbehrt[1]. Man mag den Namen »Fetischismus« unzureichend finden; aber er ist nun einmal eingeführt und würde schwer durch einen besseren zu ersetzen sein, weil er eben einen Erscheinungskomplex bezeichnet, für den immer nur ein einzelnes, besonders hervortretendes Merkmal den Namen hergeben kann. Fordert man dagegen für den Begriff des Fetischismus nicht bloß eine feste abgegrenzte Summe von Erscheinungen, sondern auch eine abgesonderte, alle andern mythologischen Motive ausschließende Geltung, so hört die Möglichkeit einer Unterscheidung von Formen und Stufen der Mythenbildung überhaupt auf. Denn in diesem Sinne gibt es keine reinen Formen. Der primitive Animismus enthält ebenso gut Elemente des Fetischismus, der Naturmythologie usw., wie in diese wieder Seelen- und Dämonenvorstellungen eingehen. Nur darum kann es sich also hier handeln, aus dieser Vielheit von Elementen die psychologisch zusammengehörigen und die eventuell bei einer Bevölkerung vorherrschenden herauszugreifen. Denn alle diese Begriffe besitzen nicht die Bedeutung von bestimmt abgegrenzten, überall in derselben Reihenfolge wiederkehrenden Stufen der Mythenentwicklung oder gar, wie das in der selbst bei Religionshistorikern verbreiteten Vermengung von Mythus und Religion ausgedrückt zu werden pflegt,

---

[1] Max Müller, Anthropologische Religion, 1894, S. 115 ff. und an vielen andern Stellen. Edw. Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker, Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1, 1906, S. 13 f. Dazu die kritischen Bemerkungen von R. M. Meyer, Arch. für Religionsw. Bd. 16, 1908, S. 320 ff.

der »Religionsentwicklung«; sondern sie bezeichnen lediglich gewisse Erscheinungsgruppen, die sich in der mannigfachsten Weise zu durchkreuzen pflegen.

b. Amulett und Talisman.

Amulett und Talisman sind Zaubermittel, deren Verbreitung der des Fetischismus insofern annähernd entspricht, als sie, wie dieser, in die Anfänge mythologischer Entwicklung zurückreichen und daneben noch innerhalb einer höheren Kultur zu den beharrlichsten Überlebnissen primitiver Anschauungen gehören. Wo es Fetische gibt, da gibt es auch Amulette und Talismane, und in der Regel trifft das Umgekehrte ebenfalls zu. So sehr sich aber hierin eine psychologische Verwandtschaft dieser Erscheinungen verrät, so wenig beweist es ihre Identität. Der Fetisch ist überall selbst Kultobjekt. Amulett und Talisman sind das nicht: sie sind Schutz- und Zaubermittel, die durch die Vorteile, die sie gewähren, einen hohen Wert besitzen können; doch dieser Wert ist ihnen stets von außen, von einer dämonischen oder göttlichen Macht irgendwie mitgeteilt, er hat nicht in ihnen selbst seine Quelle, und die Zauberkraft, die sie ausüben, kann daher auch nicht durch einen Kultus erhöht werden, der sich ihnen selbst, sondern höchstens durch einen solchen, der sich den Mächten zuwendet, denen sie jene Kraft verdanken. Diesem inneren Unterschied entspricht zugleich der äußere der Verbreitung dieser Objekte. So sicher man darauf rechnen kann, da, wo Amulette und Talismane vorkommen, gelegentlich auch Fetische zu finden, so gehen doch beide Erscheinungen keineswegs parallel, sondern das Amulettwesen kann in Blüte stehen, wo von eigentlichem Fetischismus nur geringe Spuren zu entdecken sind, und umgekehrt kann der Fetischismus einen reichen Kultus entwickeln, ohne daß Amulette und Talismane eine besonders hervortretende Bedeutung gewinnen. Einen sprechenden Beleg hierzu bietet innerhalb der gegenwärtigen Gebiete einer primitiveren Kultur der Kontinent, den man herkömmlicherweise für das Hauptgebiet des Fetischismus zu halten pflegt: Afrika. Die geläufigen Schilderungen vom Fetischismus der Neger treffen hier in Wahrheit nur für die west- und einen Teil der zentralafrikanischen Stämme zu; bei den auch sonst durch abweichende Eigenschaften ausgezeichneten Bantu-

stämmen Süd- und Ostafrikas dagegen ist ein Seelen- und Ahnenglaube vorherrschend, der des öffentlichen Kultus und des regelmäßigen Begleiters eines solchen, eines besondern Priesterstandes, entbehrt, indes hier das Zauberwesen unprivilegierter Medizinmänner und der Gebrauch von Amuletten, mit denen jene meist einen schwunghaften Handel treiben, eine große Rolle spielen [1]). Ebenso gehören bei den nord- und zentralamerikanischen Eingeborenen Amulette zu den verbreitetsten Zaubermitteln, während der Fetisch eine singuläre Erscheinung ist, wie sie als solche überall vorkommt. Eine Parallele zu diesen ethnologischen Verhältnissen bildet die historische Tatsache, daß in den Kulturreligionen, besonders im Christentum, Islam und Buddhismus, sowohl Fetische wie Amulette zu allen Zeiten verbreitet gewesen sind, daß sich aber das Amulett dabei stets als das beharrlichere dieser Zauberobjekte erwies, das den Kultureinflüssen, die solche Überlebnisse zerstören, den zähesten Widerstand geleistet hat.

Dieses Verhältnis ist nun zugleich für die genetischen Beziehungen beider Erscheinungen in hohem Grade bezeichnend. Der Fetischismus kann unzweifelhaft als eine primäre mythologische Form vorkommen. So läßt z. B. der Fetischkult der westafrikanischen Neger nirgends Spuren einer Entstehung aus andern Kultformen erkennen. Sind ihm auch Seelen- und unbestimmte Dämonenvorstellungen vorausgegangen, als ein Kultus, umgeben von einem bestimmten Zeremoniell und ausgeübt unter der Führung eines besonderen Priesterstandes, ist diese mythologische Form allem Anscheine nach unmittelbar von der Vorstellung einer an ein beliebiges Objekt gebundenen zauberhaften Macht getragen. Daneben sind nun aber zweifellos die gleichen Erscheinungen auch als sekundäre oder, wenn man will, regressive möglich, indem das Objekt irgendeiner höheren Kultform, das ursprünglich Symbol einer allgemeineren religiösen Idee war, zu einem selbständigen Kultobjekt geworden ist. So hatten sich schon in den antiken Kulten die Opfersteine und Opferpfähle, an denen ursprünglich die Götter während des Opfers gegenwärtig gedacht wurden, und dann in späterer Zeit die

[1]) J. Raum, Über angebliche Götzen am Kilimandscharo, Globus, Bd. 85, 1904, S. 101 ff.

Götterbilder, besonders die kleineren, zum Haus- oder Privatgebrauch bestimmten, vielfach in wirkliche Fetische verwandelt, und dieser Übergang der künstlerischen Darstellung eines Gottes in einen selbständigen Kultgegenstand hat sich dann an den Kruzifixen, den Marien- und Heiligenbildern des christlichen Kultus in unzähligen Fällen wiederholt, und wiederholt sich noch heute. Dem gegenüber sind Amulett und Talisman stets sekundäre Erzeugnisse. Sie selbst sind keine eigentlichen Kultobjekte, sondern müssen sich an irgendeinen andern Kultus anlehnen und so erst indirekt, durch die mit jedem ursprünglichen Kultus verbundenen Zaubervorstellungen, ihre eigene magische Kraft empfangen. Als solche sekundäre Form begleitet aber der Amulettglaube die mythologische Entwicklung auf allen ihren Stufen, indem er jeweils von einer bestimmten Kultform sein besonderes Gepräge empfängt und insbesondere auch nach ihr in der Wahl der Objekte sich richtet, die als Amulette oder Talismane bevorzugt werden. Wie auf diese Weise schon aus dem primären Fetischismus das Amulettwesen als eine Art von Nebenprodukt hervorgehen kann, so wirken übrigens auch die sonstigen Seelen- und Dämonenvorstellungen oder Naturmythen besonders dann wieder auf die Erzeugung zauberkräftiger Mittel, wenn sie sich in singuläre fetischistische Kultobjekte verwandelt haben. Hierin darf man wohl zugleich den Grund für die Affinität sehen, die zwischen Fetischismus und Amulettglauben besteht, und die sich namentlich darin äußert, daß in manchen Fällen der Fetisch direkt zum Amulett oder Talisman werden kann.

Immerhin bleiben das Ausnahmen gegenüber der Mehrzahl der Erscheinungen, und selbst bei diesen Ausnahmen bewährt sich der wesentliche Unterschied der Bedeutungen darin, daß niemals ein und dasselbe Objekt Fetisch und Amulett zugleich sein kann, und daß daher in jenem Übergang beide in der Regel verschiedenen Stadien der mythologischen Entwicklung angehören: der Fetisch einem früheren, das Amulett einem späteren, indem bei dem letzteren das Kultobjekt in ein bloßes Wertobjekt übergegangen ist, das jedoch nicht um seiner äußeren Eigenschaften, sondern um seiner magischen Wirkungen willen geschätzt wird. Wie in allen diesen Fällen der Mangel eines eigentlichen Kultus die Grenze zwischen dem Schutz- und Zaubermittel und dem Fetisch als einem

selbständigen Träger dämonischer Wirkungen bildet, so entspricht dem nun zugleich das größere, meist sogar unbegrenzt große Wirkungsgebiet des letzteren gegenüber der engeren Machtbegrenzung jener Schutzmittel. Der Fetisch kann möglicherweise alles gewähren, was das Herz seines Besitzers wünscht, Regen oder Sonnenschein, Genesung von Krankheit oder Schädigung eines Feindes. Das Amulett ist nicht selten auf einen einzigen Zweck gerichtet: das eine schützt vor dem bösen Blick, ein anderes macht seinen Träger unverwundbar, ein drittes verhütet oder heilt bestimmte Krankheiten, usw. Aber auch wo ein solches Schutzmittel mehreren Zwecken zugleich dient, da bleibt sein Machtbereich immer noch ein begrenzter. Verkörpern sich in dem Fetisch alle möglichen Richtungen des Begehrens, so ist also das Amulett jeweils der Ausdruck eines bestimmten Wunsches oder einer engeren Sphäre natürlicher Triebe. Dabei greifen dann auch hier Ursache und Wirkung fördernd ineinander ein. Da der Fetisch von Anfang an allgemeines Kultobjekt ist, so bemächtigt er sich als solches aller Richtungen des menschlichen Daseins. Dem Amulett als einem magischen Schutzmittel ohne selbständige Willensmacht bleibt auch ein Kultus versagt, der diesen Willen günstig stimmen soll, und der Mangel des Kultus hindert wiederum eine Ausdehnung seines Machtbereichs, die über die Assoziation verwandter magischer Motive hinausgeht.

Mit dieser Beschränkung hängt nun wohl zugleich der eigentümliche Unterschied zusammen, der sich zwischen den beiden Begriffen Amulett und Talisman herausgebildet hat, und an dem der vorwaltende Gebrauch des Wortes Talisman in der orientalischen Märchenliteratur und dem gegenüber die ältere Verbreitung des Wortes Amulett im Abendland wahrscheinlich nicht unbeteiligt gewesen ist. Denn die blühende Phantasie des Märchens ersinnt natürlich andere magische Mittel, als sie das immerhin mehr verstandesmäßige Tun des Abergläubischen nahelegt. Darum gehen hier Märchendichtung und Volksaberglaube im allgemeinen verschiedene Wege. In jenem herrscht allerorten der Talisman, in diesem das Amulett vor. Wo der Sprachgebrauch beide Begriffe scheidet, da tritt daher auch bei dem Amulett unverkennbar der passive, bei dem Talisman der aktive Charakter der Wirkung hervor. Das Amulett ist magisches Mittel gegen den Zauber, der

seinen Träger von außen bedroht, der Talisman ist magisches Mittel, das selbst verzaubernd auf die Umgebung wirkt. So ist der Zauberspruch, der, an einem Band um den Hals befestigt, seinen Träger gegen Behexung schützen soll, ein Amulett; der Zauberring dagegen, den nach der nordischen Sage der Waldgeist Miming schmiedet, und der seinem Besitzer Reichtum bringt, ist ein echter Talisman. Da jedoch zwischen diesen Anwendungen des Zaubermittels die mannigfachsten Übergänge möglich sind, so ist es begreiflich, daß auch der Sprachgebrauch die Begriffe nicht sicher zu scheiden pflegt [1]).

Diesem Verhältnis des passiven Schutzes und der aktiven Zauberwirkung entsprechen nun auch die Objekte, die als Amulette oder Talismane Verwendung finden. Wie die Begriffe, so können freilich die Zaubermittel selbst ineinander übergehen. Im ganzen wirkt aber doch die Divergenz der Zwecke auf die Beschaffenheit der Mittel zurück. Das Amulett wird, solange der Zauberglaube noch in allgemeinem Ansehen steht und kein Anlaß vorliegt ihn zu verbergen, in der Regel offen zur Schau gestellt; der Talisman pflegt von Anfang an als ein geheimnisvolleres Zaubermittel zu gelten, das darum von seinem Besitzer verborgen gehalten wird. An diese allgemeinen äußeren Unterschiede schließen sich dann weiterhin die eigentümlichen Formen an, in denen sich Amulett wie Talisman ihrem allgemeinen Charakter gemäß entwickeln.

c. Hauptformen der Amulette.

In der weit überwiegenden Zahl der Fälle wird das Amulett als Band oder als ein an einem Band befestigtes spezifisches Zauber-

[1]) Selbstverständlich kommt übrigens für diese Differenzierung der beiden Begriffe nur die Bedeutungsentwicklung, nicht die etwaige etymologische Urbedeutung der beiden Wörter in Betracht. Letztere ist ohnehin, ähnlich wie bei so manchen andern Ausdrücken der Zauberliteratur, zum Teil unsicher. Das Amulett (lat. *amuletum*, Plin.) hat man entweder aus arab. *hamâïl* (Tragband, von *hamala* = tragen) oder aus spätlat. *amoletum* = *amolimentum* (von *amoliri* = abwenden) was dem synonymen griechischen φυλακτήριον annähernd entspricht, abgeleitet. Im ersten Fall würde allerdings eine lautgesetzlich unkontrollierbare Lautverstümmelung vorliegen, was aber, ebenso wie ein volksetymologischer Zusammenhang zwischen beiden Ableitungen, nicht absolut ausgeschlossen ist. Bestimmter weist der Talisman auf arab. *tilsam* (= Zauberbild) zurück, welches selbst wahrscheinlich aus byzant. τέλεσμα (von τέλος, für zauberische Verrichtungen gebraucht) assimiliert ist.

mittel am Halse getragen. Seltener wird es als Band oder Ring um den Arm, den Finger oder um einen andern Körperteil geschlungen. In allen diesen Fällen kann schon das Band allein oder mit einigen Knoten versehen als magisches Schutzmittel gelten, vielleicht, indem die Assoziation mit dem allverbreiteten symbolischen Bandzauber zu Hilfe kommt, wie er zum Zweck der Bannung von Krankheiten in äußere Gegenstände vollzogen wird (S. 278 f.). Wird bei diesem das abzuwendende Übel durch das Band in ein äußeres Objekt eingeschlossen, so wird umgekehrt bei der Umwandlung in das Amulett das drohende Unheil von dem Menschen, den das Band umschlingt, ausgeschlossen, — eine Umkehrung, wie sie im Gebiet der magischen Wirkungen unzähligemal vorkommt. Dient aber auch in dieser Weise das Band für sich allein nur selten als Amulett, so mag es doch sein, daß jene Assoziation eine mitwirkende Rolle spielt, wenn die große Mehrzahl der Amulette am Halse getragen wird, von den primitivsten Stufen der Kultur an, wo der Australier ein Stück Niere in dieser Weise als Zauberschutz mit sich führt, bis zu den magischen Mitteln der alten Heilkunde, die ebensowohl am Halse getragen wie innerlich eingenommen werden konnten, und zum Bibel- oder sonstigen Zauberspruch, der sporadisch noch im modernen Aberglauben als Amulett gegen Hexerei seine Dienste leistet. Als letztes Überlebnis reicht diese bevorzugte Form des um den Hals geschlungenen Bandes schließlich noch in die reinen Schmuckmittel hinüber, in welche die Kultur die einstigen Zaubermittel umgewandelt hat, indem das Weib sein Geschmeide und der Mann seine Orden mit Vorliebe an einem um den Hals gelegten Bande befestigt. Mag nun das Band, das durch alle diese Wandlungen hindurch dem Amulett seine äußere Form gibt, immerhin selbst schon etwas zu dem Gefühl der Sicherheit beitragen, das jenes seinem Träger mitteilt, so ruht nun aber doch die magische Kraft dieses Schutzmittels in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle in den Objekten, die an oder in jenem Bande getragen werden. Nach der Beschaffenheit dieser magischen Objekte lassen sich daher auch die Hauptformen der Amulette in vier Klassen scheiden, die im allgemeinen zugleich als Entwicklungsstufen der mit dem Amulettgebrauch verbundenen Zaubervorstellungen betrachtet werden können. In der ersten und, wie wir

annehmen dürfen, ältesten dieser Klassen besteht das Amulett aus menschlichen Körperteilen, und zwar zumeist aus solchen, die uns früher als Träger der Körperseele begegnet sind: der Niere, dem Phallus, sodann Knochen, Fingern, Haaren, Zähnen, denen sich weiterhin auch Blut, Speichel und andere Ausscheidungen anschließen. Am längsten hat unter ihnen das Haar diese Funktion bewahrt. Die Haarlocke, die noch heute die Sitte da und dort zum Andenken an den Verstorbenen oder an den fernen Geliebten die Frau tragen läßt, stammt wahrscheinlich in direkter Deszendenz von der Haarlocke her, die der primitive Mensch dem verstorbenen Genossen abschneidet, um sich in dem Amulett, zu dem er sie verwendet, den Schutz vor dessen Seele zu sichern[1]). In die nämliche Klasse gehört wohl auch der bei den alten Ägyptern zum Schutz der Lebenden wie der Toten viel gebrauchte Skarabäus, der sich von Ägypten aus zuerst als Amulett und dann als Schmuckmittel über die Mittelmeerländer verbreitet hat. Der später gebrauchten Nachbildung in Stein ist hier sicherlich die Verwendung des in Ägypten und den angrenzenden Gebieten massenhaft vorkommenden Käfers selbst vorausgegangen. Auch sind die späteren mythologischen Deutungen, nach denen er Symbol des Sonnengotts und Sinnbild der Unsterblichkeit sein sollte, da er sich in seinen Eiern selbst wieder erzeuge, offenbar die Produkte einer reflektierenden Priesterweisheit, die sich von dem Ursprung dieses Schutzmittels bereits weit entfernt hatte[2]). Der Ursprung jenes in Ägypten bis in spätere Zeit verbreitetsten und von hier aus nach Rom gewanderten Amuletts scheint vielmehr aus dem Gebrauch hervorzuleuchten, nach dem man der Leiche vor der Einbalsamierung das Herz mit den andern Eingeweiden herausnahm, um es durch einen Skarabäus aus Stein zu ersetzen, mit der Begründung, daß dieser wichtigste Träger der Seele bei dem Erscheinen des Verstorbenen vor dem Totenrichter nicht fehlen dürfe. Vergegenwärtigen wir uns die Form des Skarabäus (Fig. 56), die mit ihrer Einkerbung zwischen Kopfteil und Abdomen sehr wohl an das Herz mit seiner Vorhof

---

[1]) Vgl. oben S. 101. Dazu Frazer, The golden Bough², I, p. 376 ff.

[2]) Über diese offenbar sekundären mythologischen Deutungen vgl. A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, 1890, S. 155 ff.

und Herzkammern scheidenden Furche erinnern kann, so begreift man, wie ein primitives Denken, dem Bild und Wirklichkeit zusammenfallen, in dem wandelnden Käfer das wandernde Herz eines Verstorbenen erblicken konnte, woraus nun die im ägyptischen Totenkult herrschende Vorstellung entsprang, daß das Herz mit der ihm zugehörigen Körperseele eine Zeitlang selbständig weiterlebe und umherwandle. Später ist dann freilich unter dem Einfluß der mächtiger anwachsenden Naturmythologie diese ursprüngliche Vorstellung offenbar zum Symbol verblaßt; und als solches konnte sie nun auch durch die immer noch anklingende Assoziation des selbständigen Wanderns zu einem Sinnbild der Unsterblichkeit werden, indem dieses Wandern auf die Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung vom Körper gedeutet wurde. Jene Vorstellung, wie nicht minder das Symbol, das aus ihr hervorgegangen, mochte aber endlich der grübelnden Priesterweisheit späterer Zeiten, der die Phantastik ursprünglicher Mythenbildung fremd geworden war, allzu unwahrscheinlich dünken, so daß sie nun das Märchen von dem Käfer erfand, der sich in sein eigenes Ei verwandle. Übrigens ist es bezeichnend, daß im ägyptischen Totenkult und in Anlehnung an ihn im täglichen Gebrauch neben dem Skarabäus auch noch andere Amulette erhalten blieben, die auf Formen der Körperseele zurückgehen: so die Schleife, die in den von ihr auslaufenden Fransen dereinst vielleicht ein unmittelbares Bild des ausspritzenden Blutes sein sollte, dann aber in ein Symbol für das Blut der Isis überging. Auch hier hat wohl erst eine spätere, der primitiven Vorstellung entfremdete Zeit das Blut des Toten selbst in dieses Symbol umgedeutet, um so den Träger des Amuletts direkt unter einen höheren göttlichen Schutz zu stellen. Andere analoge Objekte sind die Nachbildungen des Auges und des Rückgrats, von denen das erste unter der Wirkung der Himmelsmythologie in das Auge des Sonnengottes Râ, das zweite durch das gleiche Motiv in das Rückgrat des Osiris umgebildet wurde [1]).

Fig. 56. Ägyptischer Skarabäus.

[1]) Neben solchen Bildamuletten waren übrigens in Ägypten wie anderwärts auch

Eine zweite Klasse von Amuletten, zu denen der Skarabäus in seiner Doppelstellung als Herz und als kriechendes Insekt bereits den Übergang bildet, besteht in Tierbildern. Sie gehen, wie wir vermuten dürfen, ursprünglich auf jene Tiere zurück, die uns früher als Seelenträger vornehmlich unter den Metamorphosen der Hauchseele begegnet sind (S. 145f., 157ff.). Als eigentliche Amulette sind sie allem Anscheine nach späteren Ursprungs als die vorige Gruppe. Aber wahrscheinlich nehmen in einer frühen Kultur die Tätowierungen, die denselben Charakter zauberhafter Schutzmittel besitzen, ihre Stelle ein. Insbesondere gilt das von der »symbolisierenden Tätowierung«, die sich durchweg der Tierbilder bedient und erst später mit andern, unter dem Einfluß des Naturmythus entstandenen Symbolen verbunden wird (Bd. 3[2], S. 180ff.). Als Schutzdämonen sind die zur Tätowierung verwendeten Tiere ebenfalls Seelentiere, die dem früher geschilderten Übergang entweder der Körper- oder der Hauchseele in Tiere entstammen. Namentlich der Seelenvogel findet sich in dieser Bedeutung weit verbreitet, zuweilen auch, nach dem bekannten Motiv der Doppelbildungen, in Verbindung mit noch andern Seelenträgern[1]). Da nun aber die Tätowierung eine solche Verwendung der Seelentiere als Zaubermittel vorausnimmt, so ist es erklärlich, daß die letzteren als eigentliche Amulette im allgemeinen erst zu einer Zeit auftreten, wo sich bereits weitere, namentlich naturmythologische Assoziationen an sie geheftet haben. Jetzt sind es daher die »heiligen«, bestimmten Göttern geweihten Tiere, deren Bilder man an sich trägt, um sich damit in den Schutz dieser Götter zu stellen. Ein sprechendes Bei-

---

reine Faden- und Knotenamulette an verschiedenen Stellen des Körpers im Gebrauch, wobei wohl, wie oben bemerkt, die Vorstellung des Bandzaubers unmittelbar wirksam war. Vgl. Wolters, Faden und Knoten als Amulett, Arch. f. Religionswissenschaft, Bd. 8, Beiheft, 1905, S. 1ff. J. W. von Bissing, Ägyptische Knotenamulette, ebend. S. 23ff.

[1]) Ein interessantes Objekt dieser Art, allerdings nicht ein eigentliches Amulett, aber jedenfalls ein wie dieses zum Zauberschutz angewandtes Mauerrelief teilt in Abbildung Otto Jahn mit. Es stellt einen geflügelten und mit den Füßen eines Raubtiers versehenen Phallus dar, eine merkwürdige Verbindung zugleich von inkorporierter Psyche und Körperseele. Vgl. O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, Berichte der Ges. der Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 1855, S. 28ff. (Abbildung S. 77), wo auch noch andere Objekte ähnlicher Art beschrieben sind.

spiel dieser Art ist gerade der Skarabäus. Ursprünglich Seelentier und als solches aus einer besonderen Form der Körperseele hervorgegangen, hat auch er sich in das Symbol des schöpferischen Gottes Phta verwandelt, der als solcher die Vernichtung durch den Tod überwinden soll. Unter dem Einfluß des Gedankens der Unsterblichkeit wird darum jetzt auch der Skarabäus mit ausgebreiteten Flügeln dargestellt: sein Bild wird zu dem des Totenvogels, dieser verbreitetsten Metamorphose der Hauchseele.

Eine dritte unbestimmter begrenzte Klasse wird sodann von solchen Amuletten gebildet, die durch irgend welche assoziative Motive mit primären mythologischen Vorstellungen zusammenhängen. Die Amulette dieser Art zerfallen wieder in zwei Untergruppen. Auf der einen Seite gehören nämlich hierher alle die Objekte, die beim magischen oder symbolischen Zauber eine Rolle spielen. Jedes Zaubermittel kann zum Amulett werden, und da neben den sich überall wiederfindenden Zaubermotiven ein beliebiges zufälliges Erlebnis oder eine unberechenbare assoziative Übertragung einen sonst gleichgültigen Gegenstand zum Zauberobjekt machen kann, so ist die Menge der hier vorkommenden magischen Schutzmittel fast unbegrenzt. Am üppigsten gedeiht aber diese Form weder in den ganz primitiven Zuständen, die sich mit den allgemein verbreiteten Seelen- und Tieramuletten begnügen, noch auch da, wo die Wissenschaft eine Schutzwehr gegen den Zauberglauben bildet und sich nun auch der Amulettglaube wieder auf seine primitiven Formen zurückzieht. Vielmehr ist es ein gewisses mittleres Niveau der Kultur, das mit seinen, nicht selten vom Schein der Wissenschaftlichkeit umgebenen Zauberbräuchen dem Amulettwesen diese schrankenlose Ausdehnung zu geben pflegt. So verfügte die Medizin der römisch-hellenistischen Zeit und des Mittelalters über eine Fülle als Heilmittel gebrauchter Amulette, die über alle Reiche der Natur, besonders aber die Pflanzenwelt, sich ausbreiteten. Die nämlichen Kräuter, die innerlich genommen die Krankheiten heilen sollen, werden in einem Beutel um den Hals getragen, um gegen sie zu schützen oder die bereits ausgebrochene auf diesem äußerlichen Weg zu beseitigen. Daneben führt dann aber der Arzneischatz dieser abergläubischen Heilkunde immer auch noch die Amulette der beiden ersten Klassen, namentlich Blut, Speichel, Knochen und

ähnliche Seelenträger[1]). Was in diesen Fällen die Assoziation des einzelnen Objekts mit der aus der Furcht und dem Hoffen des Gläubigen entsprungenen Zaubervorstellung bewirkt hat, ist in der Regel natürlich hier nicht mehr zu ermitteln. In einzelnen Fällen ist es der bloße Name, in andern die äußere Form, die Gestalt der Blätter, Blüten oder Früchte einer Pflanze, in noch andern wohl die tatsächlich erprobte innere Wirkung, die den Glauben an die Kraft des Amuletts erweckt oder verstärkt haben. Dem Einfluß der Form ist vielleicht auch die sonst rätselhafte Stellung zuzuschreiben, die die Frucht der Bohne, wie beim Opfer und in den Speisegeboten, so im Amulett- und sonstigen Zauberglauben einnimmt. Wenn nach einer Bemerkung des Plinius bei dem zum Gedächtnis der verstorbenen Vorfahren gehaltenen römischen Fest der Parentalien Bohnen gegessen wurden, weil man sich die Seelen der Verstorbenen in ihnen anwesend dachte, so erinnert man sich unwillkürlich der Ähnlichkeit der Bohne mit der Form der Niere und der Bedeutung, die dieser einstmals als Seelenträger zukam[2]). Dann würde die Bohne als Schutz- und Zaubermittel hier wohl in dem Maße für das ihr gleichende tierische Organ eingetreten sein, wie das Fleisch- durch das Mehl- und Getreideopfer ersetzt wurde, und wie sich in der überall von mythologischen Ideen getragenen bildenden Kunst allmählich die Pflanze eine bevorzugte Stellung errungen hat. Wie

---

[1]) Eine Sammlung solcher als Heilmittel gebrauchter Amulette enthält Plinius' Hist. nat. an verschiedenen Stellen, z. B. 23, 14. 25, 67. 29, 19. 30, 27. Beispiele aus dem modernen Volksaberglauben bei Wuttke, a. a. O. S. 120 ff. Franz Söhn, Unsere Pflanzen, ihre Namenserklärung und ihre Stellung in der Mythologie und im Volksaberglauben[3], 1904. Über Gegenzauber gegen Krankheiten überhaupt, namentlich auch gegen den bösen Blick als vermeintliche Krankheitsursache, vgl. unten IV, 4.

[2]) Plinius, Hist. nat. 18, 30. Wenn, wie R. Wünsch (Das Frühlingsfest der Insel Malta, 1902, S. 37) bemerkt, die römischen Antiquare die Verwendung der Bohne im Seelenkult auf die schwarze, an den griechischen Trauerlaut AI (αἶ) erinnernde Zeichnung der Bohnenblüte zurückführten, so trägt diese Erklärung ganz den Charakter jener sekundären Deutungen an sich, wie sie so häufig entstehen, nachdem die Erinnerung an den Ursprung eines Brauches erloschen ist (vgl. oben S. 296). Wenn dagegen der Volksmund der Bohne die Wirkung eines Aphrodisiacum zuschrieb (Wünsch, a. a. O. S. 39), die sie in Wahrheit schwerlich besitzt, so erinnert das wiederum an die Rolle, die auch die Niere als vermeintliches Zentrum der Generationsorgane im frühesten Seelenglauben zu spielen pflegt (s. oben S. 88 ff.).

bei der Bohne, so sind ja auch sonst assoziative Beziehungen anderer Art zu vorangegangenen Tierbildern bei diesem Übergang wirksam gewesen (vgl. Bd. 3, S. 206ff.). Viel seltener als Pflanzen kommen Steine als Amulette vor, wenn man von den nicht hierher gehörigen, mit Zauberformeln beschriebenen Steinen, sowie von den Nachbildungen tierischer Formen in Stein absieht, wie wir eine solche in dem Skarabäus kennen lernten. Im ersten dieser Fälle ist der Stein der relativ indifferente Träger des Zauberspruchs; solche Objekte gehören daher der unten zu besprechenden Klasse der Schriftamulette an. Im zweiten Fall ist der künstlich geformte Stein nur der Stellvertreter des Gegenstandes, den er darstellt. Im übrigen sind es namentlich die bald um ihrer Farbe, bald um ihrer Zeichnung willen bevorzugten Edelsteine, die als Amulette erwähnt werden. Sie sind aber vielleicht aus dem verwandten Gebiet der Talismane herübergewandert, wo sie, wie wir sehen werden, eine bevorzugte Rolle spielen [1]).

Eine zweite wichtige und im allgemeinen zugleich deutlicher in ihrem Ursprung erkennbare Untergruppe dieser aus assoziativen Übertragungen entsprungenen Zaubermittel wird durch solche Objekte gebildet, die mit dem religiösen Kultus in irgend einer äußeren Beziehung stehen. Jedes Kultobjekt oder jeder an dasselbe erinnernde Gegenstand kann auf diese Weise durch assoziative Übertragung des ihm anhaftenden Gefühls der Heiligkeit in das der Zaubermacht zu einem Amulett werden. Gerade hier ist es aber bezeichnend, daß nicht die Götterbilder selbst, so leicht sie in ihrer Individualisierung zu Fetischen werden können, sondern fast nur solche Gegenstände, die zu ihnen in einem bloß äußeren Konnex stehen, als Amulette Verwendung finden. So können Kruzifix und Heiligenbild Fetische sein. Als Amulett aber werden das um den Hals getragene Kreuz ohne den Gekreuzigten, ein angebliches Stück vom Gewand eines Heiligen oder andere ähnliche Dinge bevorzugt. Hier reichen daher die Erscheinungen eines primitiven Animismus als Rudimente oder Rückfälle in die höheren religiösen

---

[1]) Über die Schutzwirkungen, die bestimmten Steinen im Altertum zugeschrieben wurden, vgl. Plinius, Hist. nat. 36, 37. Über den Gebrauch der Edelsteine im Mittelalter C. Meyer, Aberglaube des Mittelalters, S. 57 ff.

Kultformen hinüber, ein deutliches Zeugnis für die von allem Wandel der Zeiten unabhängige Übereinstimmung der Motive. Das Amulett bleibt ein schützendes Zaubermittel gegen Gefahren und Übel, ob es nun aus den Knochen, Zähnen oder Fingern eines Verstorbenen, aus einem Skarabäus oder sonstigen Tiersymbol, oder ob es aus einem christlichen Kreuz besteht, dem sein Träger eine dämonenvertreibende Wirkung zuschreibt. Nur darin zeigt sich, abgesehen von dem wandelbaren mythologischen und religiösen Hintergrund, ein bemerkenswerter Unterschied, daß der Naturmensch die Naturobjekte, seien es menschliche Körperteile oder Tiere, Pflanzen und andere Dinge verwendet, während die Kultur durch die Nachbildung solcher Objekte in Stein, Ton oder Metall das Amulett zum Kunstobjekt macht, womit sie zugleich den ersten Schritt tut, das bloße Zaubermittel in ein Schmuckmittel zu verwandeln. Aber auch hierin, ebenso wie zum Teil in der Wahl der Zauberobjekte, bewahrt der spätere Volksglaube wiederum die Züge des primitiven Zustandes, indem auch ihm vornehmlich der natürliche Gegenstand selbst als zauberkräftig gilt[1]). Anderseits ist es die Kunst, die einzelne einmal von ihr aufgenommene und zu allgemeiner Verbreitung gelangte Amulettmotive dauernder bewahrt, und, indem sie die alten Objekte in eine veränderte mythologische und religiöse Umgebung überträgt, eine Assimilation der alten Zaubermittel durch neue Glaubensvorstellungen fördert. So sind die frühesten christlichen Symbole, der Fisch, das Lamm mit dem Hirten, das Schiff, uralte Gegenstände orientalischer und griechischer Plastik, besonders auch in der Kleinkunst der Amulette. Der Fisch ist neben der Schlange, mit der ihn die ursprüngliche Anschauung nahe verbindet, ein weitverbreitetes Seelentier (vgl. S. 145ff.). Als eine Metamorphose des Fisches oder der Schlange, die sich von den Mythologien der Naturvölker bis in die der Griechen und anderer Kulturvölker erstreckt, ist uns schon oben das Seelenschiff begegnet (Fig. 55, S. 159). Endlich das Vorbild des guten Hirten, der das verirrte Lamm auf dem Rücken zur Hürde zurückträgt, erkennt man auf zahlreichen Aschenurnen aus altgriechischer und

[1]) Vgl. die Beispiele bei Wuttke, Deutscher Volksaberglaube[2], S. 110, 117, 128 f., 369 u. a. Dazu Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], 1897, S. 164 ff.

römischer Zeit. Die christliche Kunst hat diese mythologischen Bilder ebenso beibehalten, wie die Kirche die heidnischen Feste des Dionysos und des Äskulap in christliche umwandelte, indem sie beide ihrem eigenen Ideenkreis assimilierte[1]).

Wenn nach allem dem unter den Objekten, die selbst oder in ihren künstlichen Nachbildungen als Amulette Verwendung finden, die Seelenträger, sei es in der Form der Körperteile, die als solche gelten, sei es in der der Seelentiere und ihren weiteren mythologischen Umwandlungen allem Anscheine nach gegenüber den Pflanzen, Steinen und höheren religiösen Kultobjekten eine primäre Bedeutung besitzen, so kann der Sinn dieser Erscheinung nach dem Vorangegangenen kaum zweifelhaft sein. Das ursprünglichste magische Schutzmittel, das der Mensch zu gewinnen sucht, besteht überall darin, daß er die Kraft abgeschiedener Seelen sich dienstbar macht. Wie er in dem Blut eines Menschen oder in dem ausgehauchten Atem dessen seelische Eigenschaften sich aneignet, so wird der Seelenträger, den er bei sich führt und an den zugleich die Seele selbst irgendwie gebunden bleibt, ein Schutz in Not und Gefahr. Allmählich verdunkelt sich freilich diese Vorstellung unter dem Einfluß hinzutretender Bedingungen, die wesentlich nach zwei Richtungen einwirken. Erstens treten andere mythologische Motive, namentlich naturmythologische, ergänzend und dann substituierend ein: der Träger der Seele eines verstorbenen Menschen wird zum Träger der Seele eines Gottes, und er wandelt sich endlich in ein Symbol des Gottes selbst um. Ähnlich geht das Seelentier in eine an irgendeine Göttergestalt gebundene Tiervorstellung über und wird durch diese wiederum zu einem göttlichen Symbol, bis zuletzt, indem die Zwischenglieder dieser Assoziationen verloren gehen, das Tierbild nur noch eine Art konventionellen Zeichens für den ihm anhaftenden Glauben an eine Zauberwirkung geworden ist.

[1]) Bekanntlich hat es dabei an analogen Umdeutungen, wie sie uns beim ägyptischen Skarabäus oder dem Blut der Isis (S. 296) begegnet sind, auch von Seiten der christlichen Theologie nicht gefehlt. Entweder bewegen sich diese auch hier im Gebiet einer Umwandlung realer Vorstellungen in Begriffssymbole, wie bei den Bildern des Seelenvogels, des Schiffes und des Ankers, des Hirten mit dem Lamm. Oder, wo die Mittel der eigentlichen Symbolik versagen, da wird die Wort- oder Zahlenmystik zu Hilfe genommen: so bei der bekannten Rückbeziehung des Fisches (Ichthys) auf den Namen Jesu (Ἰχθὺς = Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ).

Dabei können aber diese weiteren Stufen immer wieder Ausgangspunkte neuer Entwicklungen sein, so daß nun jene Affekte der Furcht und des Hoffens, aus denen schließlich alle Zaubermittel entspringen, auf beliebige Gegenstände übergehen, die höchstens noch durch eine lose Kette meist unkontrollierbarer Assoziationen mit den ursprünglichen Objekten des Amulettglaubens zusammenhängen. Dieser Prozeß der Verdunklung der Motive, der zunächst bei den sekundären Amuletten beginnt, ergreift dann mehr und mehr auch die primären, so daß auch hier das Amulett schließlich als ein Zaubermittel zurückbleibt, das bloß noch dem festgewordenen Glauben an die erhoffte Wirkung seine fortdauernde Geltung verdankt.

Zu solchen ihrem Ursprung entfremdeten Zaubermitteln sind nun in der Tat fast durchweg die im Volksaberglauben verbreiteten Amulette geworden. Gerade auf dieser Stufe setzt dann aber in der Regel wiederum der Trieb ein, neue Schutzmittel dem gewünschten Zweck entsprechend zu schaffen, und dieser greift nun, nachdem die ursprünglichen mythologischen Wurzeln des Amulettwesens abgestorben sind, um so mehr zufällige und äußerliche Assoziationen auf, die eine Beziehung zwischen dem Objekt und seiner Wirkung herstellen sollen. Dahin gehören zum Teil schon die Amulette der Zaubermedizin, die Pflanzen und Steine, deren oben gedacht wurde, insofern dabei Beziehungen zwischen Eigenschaften des Objekts, seinem Namen, seiner Form, Farbe u. dgl., möglicherweise erst nachträglich, nachdem das Amulett längst im Gebrauch ist, zu Zaubermotiven genommen werden. Auch der Bedeutungswandel religiöser Amulette, wie wir ihn an verschiedenen Beispielen kennen lernten, fällt in das gleiche Gebiet. Denn auch dieser Wandel vollzieht sich selten ohne absichtliche Umdeutungen.

Als eine letzte eigenartige Form solch sekundärer Amulette, die aus dem Wunsch, neue Zaubermittel zu schaffen, selbständig entstehen, zugleich als die späteste und von einer bestimmten Stufe der Kultur an verbreitetste tritt uns endlich die vierte Klasse der Amulette entgegen: die der geschriebenen Zauberformeln. Sie sind an sich nichts anderes als Zaubersprüche, denen man durch ihre Wiedergabe in der Schrift eine über die Dauer des gesprochenen Wortes hinausreichende, bleibende Kraft zu geben glaubt. Wie

schon bei dem Zauberspruch oder Zauberlied altertümlichen und unverständlich gewordenen oder auch von Anfang an sinnlosen Worten eine besondere magische Kraft zugeschrieben wird, so pflegt das gleiche für die geschriebene Zauberformel zu gelten, bei der nicht selten die mangelnde Kenntnis der Kunst des Lesens und Schreibens der magischen Wirkung des Unbekannten und Rätselhaften zu Hilfe kommt. So wird denn das Gebiet der Spruchamulette oft zum Tummelplatz einer wilden Kombination von Buchstaben zu sinnlosen, absonderlich klingenden Scheinworten. Es ist bezeichnend, daß ein geläufiger Ausdruck für irgendein sinnloses Wortgeklingel, das »Abrakadabra«, von wirklichen Zauberformeln solcher Amulette herstammt. In der Verwandtschaft mit arabischen Wortklängen erinnert es an die Zeit seines Ursprungs, wo unter dem Einfluß der Berührung mit der orientalischen Welt neben der arabischen Wissenschaft auch die Zauberkünste arabischer Magier und Alchemisten im Abendland sich verbreiteten. In den Traditionen dieser Magier lebten aber zugleich die Zaubervorstellungen fort, die vor allem in der hellenistischen Zeit durch den Zusammenfluß so mannigfaltiger Elemente wie des ägyptischen Götter- und Dämonenkultus, der orphischen Mysterien und der jüdischen Apokalyptik ihr eigentümliches Gepräge empfingen, um dann auf die Anfänge des Christentums und namentlich auch auf die Entwicklung des Amulettglaubens in diesem einzuwirken [1]). Noch heute sind die Spuren dieses Einflusses nicht erloschen. Übrigens ist der Glaube an die zauberhafte Schutzkraft des geschriebenen Wortes bei allen Völkern verbreitet, sofern sie überhaupt die Schrift kennen; und wo diese ihnen neu von außen zugeführt wird, da gilt sie um so mehr als zauberkräftig. Das Unbekannte wird durch eine naheliegende Assoziation des Gefühlstons zum Unheimlichen, das Unheimliche zum Zauberhaften [2]).

---

[1]) Vgl. über diese, auch für die spätere Entwicklung des Zauberglaubens wichtige Seite der hellenistischen Kultur A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, 1891, S. 136 ff. R. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, 1904, S. 291 ff.

[2]) Über Schriftamulette im modernen Aberglauben vgl. Wuttke, a. a. O. S. 243 ff. Die Verbreitung der Amulette mit Runenschrift bei den Germanen wird besonders auch durch die bei der Einführung des Christentums gegen sie gerichteten kirchlichen Verbote bezeugt. Vgl. Jak. Grimm, Deutsche Mythologie[4], III, S. 401 ff.

d. Verbreitung und Hauptformen der Talismane.

Beschränken wir den Begriff des Talisman in dem oben angeführten Sinne auf den eines aktiven Zaubermittels, welches nicht oder doch nur indirekt gegen äußere Zauberwirkungen schützt, aber seinem Besitzer Zauberkräfte verleiht, durch die er Feinde überwältigen, Reichtum und Glücksgüter gewinnen kann, so ist der Glaube an den Talisman aus begreiflichen Gründen weit beschränkter als der Amulettglaube. Ist doch der Schutz gegen äußere Unbill das dringendere Bedürfnis. Auch kann die Erfolglosigkeit solcher Schutzmittel natürlich viel leichter verborgen bleiben als das Versagen eines aktiven Zaubers, der auf augenblickliche und nicht zu verkennende Erfolge gerichtet ist. Daher gehört der Talisman mehr der Märchenphantasie als dem Volksglauben an, und er reicht in diesen meist nur insofern hinein, als Zauberwirkungen durch Talismane den Helden einer vergangenen Zeit oder Dämonen und Göttern zugeschrieben werden. Wird durch die Ausscheidung der zum Amulettwesen gehörenden Erscheinungen das Gebiet der Talismane wesentlich verengt, so muß ihm aber auf der andern Seite doch ein weiterer Umfang gegeben werden, als es dann geschieht, wenn man es auf Zaubermittel einschränkt, die, ähnlich den Amuletten, schon äußerlich von den dem gewöhnlichen Gebrauch dienenden Bestandteilen der Kleidung und Bewaffnung verschieden sein sollen. In Wahrheit gleichen das Schwert Balmung, das jeden Feind niederstreckt, und die Tarnkappe, die ihren Träger unsichtbar macht, äußerlich einem gewöhnlichen Schwert und einer alltäglichen Kappe. Ihrem Wesen nach sind sie aber Talismane so gut wie der mit irgendeinem planetarischen Symbol versehene Edelstein, der seinem Träger Reichtum oder Macht oder allgemeine Liebe bei den Menschen einbringt.

Besteht schon in dieser Eigenschaft ein charakteristischer Unterschied zwischen Amulett und Talisman, so hängt nun damit auch der weitere zusammen, dessen schon oben gedacht wurde, daß das Amulett in der Regel offen getragen, ja nicht selten wohl geflissentlich zur Schau gestellt wird, während sich der Talisman der Beobachtung zu verbergen sucht. Das letztere kann dann wieder auf zweierlei Weise geschehen: entweder, indem das Objekt, dem die

Zauberkraft verliehen ist, einem Objekt des gewöhnlichen Gebrauchs äußerlich gleicht, oder indem es sein Besitzer den Blicken verbirgt. So gleichen das Zauberschwert, die Tarnkappe, das Zauberhemd, das unverwundbar macht, oder auch das »Tischleindeckdich« des Märchens den gewöhnlichen Waffen, Kleidungsstücken und Geräten, denen eine solche Zauberkraft nicht innewohnt. Unter den sonstigen Zauberobjekten von talismanischen Eigenschaften spielen dagegen die Steine eine vorherrschende Rolle. Obgleich sie auch gelegentlich als bloße Schutzmittel, also Amulette vorkommen, so sind sie doch ganz vorzugsweise zu Talismanen geworden und scheinen als solche schon in frühe Anfänge der Kultur zurückzureichen. Ein Neger z. B. steckt einen Stein, an den zufällig sein Fuß stößt, zu sich, und wenn ihm das Unternehmen glückt, zu dem er auszieht, so macht er angeblich den Stein zu seinem Fetisch [1]). Hier liegt augenscheinlich eine jener Verwechslungen zwischen Zaubermittel und Fetisch vor, von denen oben (S. 289) die Rede war. Der Stein ist ein Talisman, vielleicht auch ein Amulett, aber schwerlich ein eigentlicher Fetisch geworden. Zum Talisman eignet sich aber der Stein vor allem dadurch, daß man ihn leicht im Verborgenen bei sich führen kann. Denn ebenso, wie man den Zauberschutz meist nach außen kundtun will, ebenso wünscht der Besitzer aktiver Zauberkräfte diese dem fremden Auge zu verbergen. In der Regel ist es jedoch nicht ein beliebiger Stein, dem die zauberhafte Macht zugeschrieben wird, sondern ein auffallend gestalteter, an den sich wieder der Seltenheit der Form wegen das Gefühl des Geheimnisvollen und Unheimlichen heftet. Aus diesem Grunde werden vor allem die Edelsteine bevorzugt, die je seltener sie sind, für um so zauberkräftiger gelten [2]). Welche Assoziationen dabei im einzelnen wirksam sein mögen, entzieht sich zumeist unserer Kenntnis; und offenbar waren sie den steinkundigen Magiern selbst zumeist abhanden gekommen, daher sie der Wunderkraft des Steines durch in ihn gegrabene mystische Figuren oder Schriftzüge nachhalfen. Auf diesem Wege wurden dann die Steintalismane teils mittels solcher Zeichnungen, teils infolge irgendwelcher an die Farbe oder natür-

---

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 187.

[2]) Über die den einzelnen Edelsteinen zugeschriebenen Eigenschaften vgl. C. Meyer, a. a. O. S. 57.

liche Zeichnung sich anlehnender Assoziationen auch mit den Planetengeistern in Beziehung gebracht und so die von der Astrologie den Gestirnen zugeschriebenen magischen Kräfte auf diese ihre Vertreter übertragen [1]. Schließlich gipfelte der Glaube an die magische Kraft der Steine in der Vorstellung vom »Stein der Weisen« [2]. Obgleich wahrscheinlich erst im späteren Mittelalter entstanden, bildet sie doch den folgerichtigen Abschluß dieses Glaubens. Jener imaginäre, nie gesehene und immer gesuchte »lapis philosophorum« ist der Stein aller Steine, das Ideal unter den Talismanen. Denn er soll die Eigenschaften aller andern seltenen Talismane in sich vereinigen.

So spiegelt sich in dieser letzten Form, in die der Begriff des Talisman übergegangen ist, noch einmal das Grundmotiv, das alle diese Zaubermittel aus sich erzeugt. Es sind die menschlichen Wünsche, die sich in ihnen in eine vorgestellte Wirklichkeit umsetzen. Dabei bewegt sich aber das Amulett, das bloß vorhandenen oder gefürchteten Übeln wehren will, innerhalb der Grenzen jener Triebe, die als die beharrlichsten aus den mythologischen Vorstellungen tief in die Entwicklung aller Religionen hineinreichen. Darum verbindet sich der Amulettglaube von früh an auf das innigste mit Mythus und Religion, und er bleibt auch in seinen letzten, im Volksaberglauben fortwuchernden Formen zumeist mit diesen verbunden. Anders der Talisman. Bei ihm beschränkt sich die Phantasie nicht auf einen Schutz, der, wenn er auch mit wunderkräftigen Mitteln gewährt werden soll, doch, weil es sich dabei um die Abwendung wirklicher Gefahren handelt, selbst als erreichbar vorgestellt werden kann, sondern in ihm schafft die Phantasie wunderkräftige Wirkungen, die alles übersteigen, was die Wirklichkeit jemals bietet. So ist der Talisman durchaus das Produkt der frei dichtenden Märchenphantasie, und wir haben allen Grund anzunehmen, daß ihn auch der Mythus erst aus den episch umgestalteten ursprünglichen Märchenstoffen aufgenommen und seinem eigenen Inhalte assimiliert hat. Das gilt besonders von der ersten Gattung der

---

[1] Man vergleiche hierzu einige bezeichnende Stellen in Wolfram von Eschenbachs Parzival, IX, 1083 ff., 1119 ff.

[2] Über die Geschichte dieser Vorstellung vgl. Kopp, Geschichte der Chemie II, S. 155 ff.

Talismane, bei denen Gegenstände des täglichen Gebrauchs, Geräte, Waffen, Kleider, mit magischen Wirkungen ausgestattet werden: sie haben allein im Märchen und in den aus ihm entsprungenen Mythenbildungen ihre Stätte. Die zweite, nicht weniger magische, aber doch im ganzen minder phantastische Form, die der zauberkräftigen Steine oder anderer seltener Objekte, an die man in der Regel Wirkungen geknüpft denkt, die auch sonst im Leben möglich sind, wie Reichtum, Erfolg in Unternehmungen, Liebe anderer Menschen, bewahrt sich längere Zeit auch im Volksglauben eine beschränkte Verbreitung. Diese Form ist es aber zugleich, deren Sphäre an die des Amuletts am nächsten heranreicht.

Dem entspricht nun die Schlußmetamorphose, die beiden Formen der Talismane beschieden ist. Nachdem der Zauberglaube überhaupt seine Macht verloren hat, verwandeln sich die Zauberwaffen, die Nothemden und Tarnkappen in gewöhnliche Kleider, die magischen Edelsteine aber, ähnlich wie die meisten Amulette, in Schmuckmittel. Ist der magische Wert geschwunden, so sind eben hier die zwei Wertmotive zurückgeblieben, die selbst ursprünglich bei der Entstehung des Zauberglaubens wirksam waren: das eine besteht in den Eigenschaften des Glanzes und der Farbe, die den Edelstein vor gewöhnlichen Steinen auszeichnen, das andere in seiner Seltenheit. Das Glänzende und das Seltene bilden für den Naturmenschen natürliche Anziehungspunkte für die Projektion magischer Kräfte. Was durch seinen Glanz in die Augen fällt, das wirkt auch durch seine strahlende Macht auf die Umgebung; und was durch seine Seltenheit das Staunen des Finders erregt, das besitzt auch an sich selbst seltene, von denen anderer Objekte abweichende Eigenschaften. So beruht der Glaube an diese Zaubermittel schließlich auf der gleichen objektivierenden und personifizierenden Phantasie, der alle Mythenbildung ihren Ursprung verdankt. Nur handelt es sich hier um Wirkungen im Kleinen und zum Teil um rudimentäre Erscheinungen, die auf den ersten Blick denen des Seelen- und des Naturmythus fremdartig gegenüberstehen. Nichtsdestoweniger ist es vor allem der Seelenmythus, aus dem sich durch das Mittelglied der Verkörperung seelischer Kräfte in beliebigen Gegenständen, den sogenannten Fetischen, auch der Glaube an die Zaubermittel der Amulette und Talismane entwickelt. Unter den Einwirkungen von

Naturmythus und Religion werden dann aber vermöge des fortan stattfindenden Übergangs ihrer Kultobjekte in Fetische jene Zaubermittel weiterhin umgewandelt und vervielfältigt.

e. Der Fetischismus als Kultform.

Was den Fetisch von den mit ihm nahe zusammenhängenden Zaubermitteln der Amulette und Talismane am klarsten scheidet, das ist, wie oben bemerkt, die Eigenschaft, daß er Objekt eines Kultus ist. Indem sich die Formen dieses Kultus innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft befestigen, reichen sie zugleich in das Gebiet von Brauch und Sitte hinüber, und indem sich mit ihnen hoch gesteigerte Gefühle der Furcht und der Hoffnung verbinden, werden sie zu geheiligten Bräuchen, die sich bestimmten Normen unterordnen, an deren Befolgung oder Unterlassung der Mensch sein Wohl oder Wehe gebunden glaubt. In dem Augenblick, wo sich etwa einem Talisman oder Amulett ein ähnlicher Kultus zuwendet, da gehen daher auch diese Objekte unmittelbar in eigentliche Fetische über. In der Tat ist aber dann ein solcher sekundärer Fetischkult selbst nur der Ausdruck einer starken Umwandlung der Gefühle, die das Objekt auslöst. Der Fetisch erregt eben deshalb Kulthandlungen, weil er als ein selbständiges dämonisches Wesen erscheint, das nach eigenem Willen Schutz verleiht oder versagt und darum Leistungen verlangt, durch die seine Gunst gewonnen werden muß.

Die Formen des Fetischkultus sind nun hauptsächlich aus einem doppelten Grunde von psychologischem Interesse: erstens weil sie, wie man annehmen darf, die primitivste Form des Kultus überhaupt sind, und zweitens, weil sie nicht nur, wo wir ihnen auch begegnen mögen, in überraschender Weise übereinstimmen, sondern weil in ihnen außerdem zwar in roher Form, aber doch unverkennbar die Hauptbestandteile, aus denen sich auch die höheren Kultformen zusammensetzen, bereits vorgebildet sind. Am deutlichsten treten uns solche Kulte dann vor Augen, wenn es sich nicht um persönliche Angelegenheiten des Einzelnen handelt, wo die Handlungen wohl im wesentlichen noch durchaus in der Sphäre der früher geschilderten einfachen Zauberzeremonien verbleiben, sondern wenn gemeinsame Angelegenheiten, wie die Feier eines Sieges, die Schließung

eines Vertrags zwischen verschiedenen Stämmen, die feierliche Bestattung eines Häuptlings, die Kultushandlung herausfordern. Dann gestalten sich die typischen Formen des Fetischkults, wie sie uns besonders in den afrikanischen Verbreitungsgebieten desselben entgegentreten, etwa folgendermaßen [1]). Zunächst wird der Gemeindefetisch, eine bemalte Holzpuppe, herbeigebracht. Sie ist mit allerlei buntem Flitter versehen und zeigt die Spuren früherer Zauberkulte in vielen Nägeln und Eisenstücken, von denen sie übersät ist. Ein lärmender und schreiender Haufe begleitet den Fetisch, neben dem zwei Schwarze mit federgeschmückten Instrumenten, einer Holzklapper und einem riesigen Horn bewaffnet einherschreiten, mit denen sie eine wirre und geräuschvolle Musik vollführen. Dem Fetisch gegenüber nimmt dann der Häuptling des Dorfes, der in diesem Fall zugleich die Funktionen des Priesters ausübt, Platz. Er schlägt unter Beschwörungen und Ermahnungen an den Fetisch einen neuen Nagel in dessen Holz ein, um ihn damit zu allem dem zu verpflichten, was ihm eingeschärft worden ist. Gesang und Tanz pflegen eine solche Feier zu beschließen. An verschiedenen Orten variieren diese Erscheinungen. Aber ihre wesentlichen Bestandteile, der Fetisch, der Fetischpriester, lärmender Gesang und Tanz, Beschwörungsformeln, die auf den besonderen Anlaß Bezug haben, wiederholen sich überall, wo ein eigentlicher Fetischkult zur Ausbildung gelangt ist. Unter den Bestandteilen dieses Kultes erinnern namentlich die Beschwörungszeremonien noch deutlich an jene Zauberbräuche, die als Handlungen Einzelner auch außerhalb eines eigentlichen Kultus vorkommen. So haben wir das Einschlagen des Nagels in einer etwas andern Bedeutung, nämlich in der einer auf eine ferne Person ausgeübten Behexung, schon oben als einen weit verbreiteten Zauberbrauch kennen gelernt (S. 279). In den Fetischkult aufgenommen wandelt sich dieser Brauch in eine Bezauberung zunächst des Fetischs selbst um, dem man damit die eigentliche Zauberwirkung, z. B. den Sieg im bevorstehenden Kampf, den Schutz vor der Heimsuchung durch den Geist eines verstorbenen Häuptlings, überträgt. Der Zauber, den dort der Beschwörende

[1]) Das Folgende nach Paul Güßfeldt, Die Loango-Expedition von Güßfeldt, Falkenstein und Pechuel-Loesche, I, 1879, S. 161 f.

ausübte, ist hier durch die Einschaltung des Fetischs gewissermaßen um eine Stelle weiter hinausgerückt. Wo ein Kultus entsteht, da überträgt eben der Zaubergläubige die erstrebte magische Wirkung dem Gegenstand seines Kultus, den er dann freilich selbst wiederum durch den magischen Einfluß von Beschwörungen und Zeremonien zu zwingen oder zu gewinnen sucht. Wo es sich um irgendeinen wichtigeren, die ganze Dorf- oder Stammesgemeinschaft angehenden Zauber handelt, da schiebt sich endlich als drittes Glied noch der Zauberpriester ein, der allein zur Ausübung der Zauberzeremonien befähigt und berufen ist. Je festere Formen die Kultusbräuche annehmen, um so bestimmter bildet sich dieses Zauberpriestertum zu einem eigenen Stand aus. Die Anfänge dieser Entwicklung darf man aber wohl in der wahrscheinlich schon dem vorkultischen Hordenleben mit seinen irregulären Zauberbräuchen angehörenden Erscheinung sehen, daß einzelne Personen für besonders zauberkundig und zauberkräftig gelten, zu deren Hilfe daher gern der Einzelne seine Zuflucht nimmt [1]). Ist doch diese Erscheinung weit auch über solche Gebiete verbreitet, in denen ein eigentlicher Fetischkult nur sporadisch vorkommt. Der Medizinmann oder Schamane, der auf eigene Hand seine Zauberkünste übt und daraus ein meist reich belohntes, aber freilich zugleich wegen der zweifelhaften Chancen des Erfolgs gefährliches Gewerbe macht, ist eben der allgemeinere als Ergänzung des Zauberglaubens auf ursprünglicheren Kulturstufen nirgends fehlende Typus, aus dem der des Fetischpriesters in dem Augenblick hervorgeht, wo sich ein irgendwie geordneter Fetischkult entwickelt hat. Der Stand der Zauberpriester entsteht demnach gleichzeitig mit dem Kultus. Wie dieser aus vereinzelten Zauberbräuchen, so geht aus den Individuen, die sich mehr als andere der Ausübung solcher Bräuche widmen, ein Berufsstand hervor, der um so strenger sich abschließt, je mehr allmählich der Kultus zu einem geordneten Zeremonienwesen wird. Neben dem Stand der offiziellen Fetischpriester können daher fortan einzelne Medizinmänner außerhalb des allgemeinen Kultus ihr privates Zaubergewerbe treiben. Der Kultus auf dieser primitiven Stufe ist aber

[1]) Vgl. z. B. die Angaben über Zauberer bei den Australnegern bei Lumholtz, a. a. O. S. 326.

nichts anderes als ein System von Zauberriten, die in ihren einzelnen Bestandteilen, wie das obige Beispiel des eingeschlagenen Nagels zeigt, zum Teil unmittelbar aus den individuellen Zauberbräuchen herübergenommen sind. Die Bedingung einer solchen Entwicklung ist sichtlich überall der Zusammenschluß der Einzelnen zu größeren Gemeinschaften. Der Wilde, der in lose verbundenen Einzelfamilien ein unstetes Wanderleben führt, hat wohl Zauberbräuche, aber keinen Kultus. Der in Gemeinschaft geübte Zauberbrauch wird dagegen von selbst zum Kultus, indem sich die Beschwörungen der Einzelnen in ihrer Vereinigung zu gemeinsamen Kultgesängen und -tänzen steigern, und indem sich eine Tradition ausbildet, in der sich die einmal entstandenen Kulthandlungen als geheiligte Bräuche erhalten. Der Hauptträger dieser Tradition wird dann der Priesterstand, der nun seinerseits die Pflege des Kultus auf alle Lebensgebiete hinüberträgt, so daß fortan auch der Einzelne, wo immer er magische Zaubermächte in Anspruch nimmt, an gewisse Normen des Kultus und zum Teil auch an die Hilfe der Träger desselben, der Zauberpriester gebunden ist.

f. Allgemeine Bedingungen des Fetischismus.

Die große Bedeutung, die als ursprünglichste Form des Kultus der Fetischismus in der Entwicklungsgeschichte von Mythus und Religion einnimmt, spricht sich in der weiten Verbreitung aus, in der uns die hierher gehörigen Vorstellungen und Bräuche begegnen. Wie diese nahezu unvermischt bei vielen primitiven Völkern vorkommen, so sind ihre Spuren nicht minder in der frühen Mythologie der meisten Kulturvölker erhalten geblieben, und Reste derselben finden sich noch innerhalb der heutigen Kultur. Gehören auch diese zumeist jenen Überlebnissen der Seelen- und Dämonenvorstellungen an, die, überall im Volksaberglauben fortwuchernd, außerhalb der herrschenden Formen des religiösen Kultus stehen, so ist es doch bemerkenswert, daß gerade die dem Fetischismus verwandten Erscheinungen dieses Gebiets es sind, die noch am meisten teils in den Kultus selber hinüberreichen, teils wenigstens aus ihm fortwährend neue Nahrung ziehen. Am verbreitetsten unter diesen Berührungen mit dem primitiven Zauberkultus ist der Amulettglaube. Aber auch die Spuren des direkten Fetischismus fehlen

nicht. Der Kultus, der sich gelegentlich etwa dem einzelnen Muttergottes- oder Heiligenbild zuwendet, und die Wunderwirkung, die ihm beigemessen wird, sie tragen offenbar alle Merkmale des echten Fetischismus an sich, ohne daß die nebenhergehende Anlehnung an die höhere Religionsform einen wesentlichen Unterschied begründet. Auch kann dabei ganz dahingestellt bleiben, ob dieser Fetischismus ein Überlebnis aus uralter Zeit, oder ob er eine Neubildung ist, die aus der Symbolik der höheren Kulte infolge der ihnen überall innewohnenden Tendenz, sich unter dem Einfluß geeigneter Bedingungen in niederere Formen zurückzuverwandeln, hervorgeht. Hat doch bekanntlich die christliche Kirche die aus den heidnischen Kulten übernommenen Fetische und Amulette nicht durch Drohungen und Verbote, sondern erst dadurch zu verdrängen vermocht, daß sie Ersatzmittel für sie schuf, die ihrem eigenen Kreis heiliger Personen und Legenden entnommen waren. So hat das Christentum die alten Formen des Zauberglaubens zunächst nicht verdrängt, sondern sich assimiliert, und der gleiche Prozeß hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach oft genug auch anderwärts in der Religionsgeschichte vollzogen, wo uns die Zeugnisse mangeln, ihn nachzuweisen. Doch gehören diese Erscheinungen im einzelnen mehr zu den Aufgaben der Religionsgeschichte und der Ethnologie, als zu denen der Völkerpsychologie [1]). Für diese ist nur einerseits die weite Verbreitung der Erscheinungen nach Zeit und Raum, anderseits die trotz mancher Variationen im einzelnen sehr große Gleichförmigkeit derselben von Interesse. Das erste weist auf die zwingende und für eine frühe Kulturstufe allgemeingültige Macht der psychologischen Motive, das zweite zugleich auf die relative Einfachheit der Bedingungen hin, unter denen sich die Erscheinungen entwickeln. Denn auch im Gebiet des Kultus werden naturgemäß die Wirkungen um so vielgestaltiger, je komplexer die Ursachen und demzufolge die Variationen ihrer Faktoren sind.

Gleichwohl gibt es natürlich nicht unbeträchtliche Unterschiede in der Stärke, in der sich uns das Symptomenbild des sogenannten

[1]) Über Spuren von Fetischismus in Ägypten vgl. Pietschmann, Zeitschr. f. Ethnol. Bd. 10, 1878, S. 153 ff.; in den Urreligionen der Griechen Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, II, 1893, S. 96. Über ähnliches bei den Semiten Jul. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 212 ff.

Fetischismus vor Augen stellt, und in der es unter besonderen Bedingungen gegenüber andern mythologischen Elementen die Vorherrschaft behauptet. In dieser Beziehung ist es besonders bemerkenswert, daß es in seiner ausgeprägtesten Form niemals isoliert bei irgendeinem Volke vorkommt, wie das bei den nicht zum Kultus entwickelten Zauberbräuchen zuweilen zutrifft, sondern daß es stets von andern, oft sehr mannigfaltigen mythologischen Vorstellungen begleitet ist, die ganz andern Gebieten, nämlich teils dem Animalismus und Manismus, teils aber dem Naturmythus und seinen Fortbildungen zu Märchen und Fabel angehören. Ist dies schon ein augenfälliges Zeugnis dafür, daß der Fetischismus nicht die »niederste Form der Religion« ist, wie man ihn wohl genannt hat, so wird das gleiche außerdem durch die oben erwähnten äußeren Bedingungen seiner Entstehung, mit denen auch seine Verbindung mit andern mythologischen Formen zusammenhängt, bestätigt. Als ein Kultus mit bestimmt geordneten Zeremonien und Zauberriten, die in ihren entwickelteren Formen die Ausbildung eines besonderen Priesterstandes erfordern, ist er das Produkt einer sozialen Organisation, die ohne ein bestimmtes Maß von Kultur unmöglich ist. In der Tat sind die Stämme Zentral- und Westafrikas und Westindiens, unter denen solche Kulte vorzugsweise heimisch sind, zumeist Ackerbauer, bei denen eine gewisse Arbeitsteilung und eine mäßige Ausbildung technischer Fertigkeiten, wie Häuserbau, Anfertigung von Geräten, endlich ein nicht unbeträchtlicher Handelsverkehr und in einzelnen Fällen eine ziemlich verwickelte politische Organisation angetroffen wird. Kurz, es sind durchweg Stämme, die sich von dem ohnehin schwankenden Begriff des »Naturvolkes« schon merklich entfernen. Diese Verhältnisse lassen es aber zugleich begreiflich erscheinen, daß dieser Kultus nicht für sich allein vorkommt. Mußte doch schon der Handelsverkehr, der oft weithin von Land zu Land sich erstreckt, diesen Völkern, wenn bei ihnen selbst anderweitige mythologische Stoffe nicht entstanden sein sollten, solche aus der Ferne zuführen. In der Tat entspricht dem durchaus das Bild, das uns von früh an von den Kulturverhältnissen der Völker entworfen wird, bei denen der genuine Fetischismus zu Hause ist; und wenn die neueren Berichte in irgendeinem Punkte davon abweichen, so ist es höchstens darin, daß die christlichen

Vorstellungen, die diesen Völkern durch die unter ihnen tätigen Missionen zugeführt wurden, das Gemenge mannigfacher mythischer Bestandteile, das ihnen ursprünglich eigen war, noch um weitere vermehrt haben. So sind die Vorstellungen von Himmel und Hölle und von einem obersten Gott im Himmel überall, wo mohammedanische oder christliche Einflüsse hindrangen, bereitwillig aufgenommen worden. Daneben finden sich aber weit über ganz Afrika verbreitet, offenbar vom Westen her eingedrungen und selbst noch in den Götternamen erkennbar, die Spuren des polynesischen Naturmythus, aus dem namentlich auch die Erzählungen von einer dem Sonnenlauf entsprechenden Wanderung der Seelen zum Himmel, meist in märchenhaften Umbildungen, herstammen. Hierzu treten endlich da und dort andere Vorstellungen von Wanderungen und wiederholten Inkarnationen der Seelen Verstorbener in Lebenden, die vielleicht auf orientalische Quellen hinweisen[1]). Wie alle diese Elemente sich hier zusammengefunden haben, wird im einzelnen wahrscheinlich niemals aufzuhellen sein, wenn auch schon die Verhältnisse der geographischen Verbreitung einen starken Zufluß fremder Vorstellungen wahrscheinlich machen. Ob aber solche zugeführte Elemente nicht etwa doch bereits autochthonen mythologischen Motiven von verwandtem Charakter begegnet seien, das wird sich schwerlich je mit Sicherheit entscheiden lassen. Wenn man daher alles, was sich im Glauben dieser Stämme nebeneinander findet, als ein in seinen verschiedenen Bestandteilen im wesentlichen gleichwertiges Gut registriert, so kann man wohl zu der Vorstellung kommen, die dereinst Th. Waitz als das Resultat seiner sorgfältigen Untersuchungen hinstellte: daß nämlich bei allen den Völkern, die man als die Träger eines solchen Fetischismus zu betrachten pflegt, weder ein Naturmythus noch sogar Spuren eines

[1]) Über Naturmythen der Afrikaner, die mit der polynesischen Himmelsmythologie zusammenhängen, siehe Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker, S. 217 ff. Der Ursprung der Kultur, I, 1898, S. 305 ff. Die in diesen Werken vertretene Anschauung, daß der primitive Zustand der Kultur mutmaßlich überall bereits Elemente sowohl der »niederen« wie der »höheren Mythologie« enthalten habe, von wo aus dann eine divergierende Entwicklung erfolgt sei, die gelegentlich zu einer Entartung jener höheren zur Stufe der niederen Mythologie geführt, muß hier freilich außer Betracht bleiben. Sie ist eine Hypothese, die sich mit der unten zu erwähnenden von der degenerativen Entstehung des Fetischismus nahe berührt.

freilich ganz von jenen roheren Bestandteilen überwucherten Monotheismus fehlen[1]). Und von da aus ist dann kein großer Schritt mehr zu jener »Degenerationstheorie«, die, von dem Amulettglauben und den mit ihm zusammenhängenden sekundären Erscheinungen höherer Kulte ausgehend, den »Fetischismus« überhaupt als ein religiöses Entartungssymptom auffaßt[2]).

Gegenüber allen solchen mehr oder minder willkürlichen Hypothesen sind nun auch hier zwei Tatsachen als die für die psychologische Beurteilung maßgebenden festzuhalten. Die erste besteht in der ungeheuren Verbreitungsfähigkeit mythologischer Stoffe und in der damit durchweg verbundenen allmählichen Umwandlung derselben in Märchenmotive, eine Tatsache, auf deren psychologische Bedeutung früher bereits hingewiesen wurde (Bd. 3², S. 361 ff.). Die zweite ist die überall wiederkehrende Scheidung von Kultus und Mythus, wonach zwar jeder Kultus auf bestimmte mythologische Vorstellungen zurückweist, nicht aber umgekehrt jede Mythenbildung mit dem Kultus in irgendeiner Beziehung steht. Diese Scheidung bezeichnet zugleich einen fundamentalen Wertunterschied der mythologischen Vorstellungen. In dem Kultus findet auf einer noch nicht zu Zweifeln angeregten Stufe des religiösen Denkens alles seinen Ausdruck, was zum festen Bestand des Glaubens gehört und eben dadurch mit zwingender Gewalt auch das Handeln bestimmt. Mythenbildungen dagegen, die gleichgültigere Nebenbestandteile sind oder jenem Gebiet phantastischer Dichtung angehören, das, mag es nun von außen aufgenommen oder selbständig erzeugt sein, keine tieferen Beziehungen zu den Gemütsbedürfnissen besitzt, denen die von der Sitte gepflegten Glaubensüberzeugungen entspringen, solche Mythenbildungen stehen im allgemeinen auch außerhalb des Kultus oder lassen doch nur lose und wechselndere Beziehungen zu ihm erkennen. Wenden wir nun die hieraus sich ergebenden Kriterien an, so kann es keinen Zweifel dulden, daß die noch heute mit geringen Ausnahmen bei zahlreichen afrikanischen und westindischen Eingeborenen herrschenden Glaubensvorstellungen durchaus dem Gebiet jenes primitiven Animismus zufallen, der einer-

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, I, S. 167 ff.

[2]) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion², 1881, S. 62 ff. Vgl. oben S. 12.

seits in den Seelen-, Geister- und Dämonenvorstellungen, anderseits in einem unbeschränkten Zauberglauben besteht. Der Schritt, durch den hier die noch ursprünglichere Stufe eines völlig undisziplinierten Animismus überschritten ist, besteht nicht in dem Hinzutritt abweichender, aus ganz andern Quellen stammender mythologischer Vorstellungen, sondern darin, *daß sich hier der Zauberglaube zu einem regelmäßig geordneten, unter den Schutz der gemeinsamen Sitte gestellten Kultus weitergebildet hat.* Durch dieses Merkmal hängen dann auch jene Erscheinungen des sekundären Fetischismus mit der ursprünglichen Form zusammen, nur daß bei ihnen der Fetischkult der Ableger oder Seitensprößling einer höheren religiösen Kultform ist. Was sich sonst bei den im Fetischkult übereinstimmenden primitiven Völkern an mythologischen Motiven vorfindet, das liegt aber, so interessant es sonst in psychologischer oder ethnologischer Beziehung sein mag, außerhalb der Quellen des eigentlichen Fetischismus; und daß es jemals zu diesen gehört habe, erscheint vor allem um deswillen zweifelhaft, weil es wahrscheinlich zu einem großen Teil von außen aufgenommenes Gut ist. Für eine solche äußere Assimilation spricht im allgemeinen ebenso die Art der Verbreitung dieser, wenn wir von späteren religiösen Beeinflussungen, z. B. denen des Christentums, absehen, zumeist dem Gebiet der Naturmythologie angehörigen Bestandteile, wie deren märchenartige Form. Aber wenn selbst, was an sich sehr wohl möglich ist, da und dort in den Verbreitungsgebieten des genuinen Fetischismus Elemente des Naturmythus selbständig entstanden sind, so bleibt dies für die gegenwärtige Frage deshalb irrelevant, weil sie im Kultus und darum jedenfalls auch im Glauben dieser Völker gegenüber dem Zauberglauben ganz zurücktreten oder höchstens in schwachen und darum wahrscheinlich sekundären Beimengungen zu bemerken sind. Als solche darf man z. B. wohl die Vorstellungen von einer Inkarnation Verstorbener in Lebenden und von einem dem gegenwärtigen folgenden und vorangegangenen Leben betrachten, Vorstellungen, die da und dort auf die Bestattungsgebräuche einen Einfluß gewonnen zu haben scheinen. Nichts spricht jedoch dafür, daß dies Reste einer dereinst bestandenen höheren Mythologie und nicht vielmehr von außen aufgenommene oder bestenfalls zwar primär entstandene, aber unent-

wickelt und vereinzelt gebliebene Motive sind, welche den ein eigentümliches Zwischengebiet zwischen Seelenglauben und Naturmythus bildenden Vorstellungen von einem besonderen Seelenlande angehören.

g. Theorie des Fetischismus.

Kann nach allem dem der Fetischismus ohne Zweifel mit Recht als eine spezifische Kultform betrachtet werden, insofern er sich eben als diejenige definieren läßt, bei der sich der zuvor irregulär und individuell geübte Zauberbrauch zu einem eigentlichen Zauberkult erhoben hat, so geht nun aber aus dieser Stellung zugleich hervor, daß er in keiner Weise als eine spezifische Form der Mythologie, und daß er noch weniger, wie das nicht selten geschehen ist, als die niedrigste Religionsform betrachtet werden kann. Seinem Wesen nach ist er Zauberkult; und er selbst ist daher keine spezifische Glaubensform, sondern zugrunde liegt ihm der Zauberglaube. Dieser kann aber in die verschiedensten Glaubensformen, in den Seelenglauben wie in den Naturmythus und in die aus diesem hervorgegangenen ethischen Religionen, hinreichen. Indem sich nun unter diesen allen der Seelenglaube allem Anscheine nach am frühesten und zu einer Zeit, wo die Elemente des Naturmythus noch ein ungeordnetes Gemenge wechselnder Märchenmotive bilden, zu einem einigermaßen einheitlichen Zusammenhang von Vorstellungen entwickelt, ist auch der Zauberglaube und mit ihm der Fetischismus als Zauberkult ursprünglich offenbar aus dem Seelenglauben erwachsen. Wo sich weitere mythologische Motive hinzugesellen, da verdanken sie wahrscheinlich späteren Entwicklungen oder äußeren Beimischungen ihren Ursprung. In diesem Zusammenhange mit dem Seelenglauben prägt sich daher auch der Fetischismus am klarsten als eigentümliche Kultform aus. Seine Motive sind jedoch keine anderen als die des Zauberglaubens überhaupt: sie wurzeln in der Anschauung, daß der Mensch überall von magischen Geister- und Dämonenwirkungen umgeben sei, und sie äußern sich in Symptomen der Furcht vor diesen Wirkungen und des Wunsches sie zu beherrschen. Will man in der kontinuierlichen Entwicklung der mythologischen Motive von einer ursprünglichen Mythologie reden, so ist daher allenfalls der primitive Animismus

in der Gesamtheit seiner Erscheinungen, nicht der Fetischismus eine solche zu nennen. Dieser ist aber nur ein beschränkter Ausschnitt aus jenen Erscheinungen, und seinem Charakter nach nicht einmal der ursprünglichste, weil der Zauberkult naturgemäß jene vereinzelten, noch nicht zu regulären Kultformen gewordenen Zauberbräuche, wie sie uns tatsächlich bei Naturvölkern und in den Überlebnissen des Volksaberglaubens begegnen, als eine primärere Bildung voraussetzt[1]).

Diese Eigenschaften eines wenn auch noch so rohen und gelegentlich wieder völlig rudimentär werdenden Kultes sind es nun zugleich, die den Fetischismus in nahe Beziehung bringen zu weiteren Vorstellungen, die über den primitiven Animismus hinausreichen. Solches geschieht nicht nur in den oben erwähnten fetischistischen Rückbildungen höherer Religionsformen, sondern vor allem auch darin, daß sich in dem Kult, der einem nicht mehr als Sitz einer bestimmten Einzelseele gedachten Objekt gewidmet ist, ein Geister- und Dämonenglaube vorbereitet, der seinerseits wieder die Vorstufe zu mythologischen Bildungen höherer Ordnung sein kann. Wenn daher Ethnologen und Mythologen bald die Erscheinungen des primitiven Animismus verwertet haben, um die Existenz »religionsloser Völker« zu demonstrieren, bald vom entgegengesetzten Standpunkt aus bemüht gewesen sind, jede vielleicht oberflächlich angehauchte Spur allgemeinerer Göttervorstellungen auf einen primären »Monotheismus« zu beziehen, so beruhen diese entgegengesetzten Bestrebungen im Grunde auf dem nämlichen Verkennen jener allgemeinen Gesetze psychologischer Entwicklung, die sich gerade so gut innerhalb der Erscheinungen der mythenbildenden Phantasie

---

[1]) Die Ansicht, daß der Fetischismus eine selbständige, und zwar die niederste, noch unter dem Animismus stehende Religionsform sei, wird gegenwärtig hauptsächlich von Fritz Schultze vertreten. (Psychologie der Naturvölker, S. 215 ff. Vgl. auch dessen früheres Werk: Der Fetischismus, 1871.) Nun wird man, wie ich glaube, den Ausführungen Schultzes darin beipflichten können, daß die mit diesem Namen bezeichneten Erscheinungen weder als eine bloße Entartung, noch aber etwa als bloße Begleiter des im folgenden zu erörternden »Animalismus« betrachtet werden können. Dagegen scheint mir eine Abgrenzung derselben gegenüber dem Animismus ganz unmöglich zu sein, da der Zauberglaube von Anfang an zu dessen wesentlichen Bestandteilen gehört und der Fetischismus in Wahrheit nichts anderes als eine Kultform ist, zu der sich der primitive Animismus entwickelt.

wie bei der Bildung der einfachsten Sinnesvorstellungen bewahrheiten. Es gibt nun einmal keine angeborenen Ideen, auch keine angeborene Gottesidee, die dem Naturmenschen von seiner Geburt an eingepflanzt und nur da und dort mehr oder weniger durch abergläubische Beimengungen verunstaltet oder verdunkelt wäre, sondern der Mensch muß sich seine religiösen Ideen geradeso erwerben, wie er seine einfachsten Vorstellungen von Entfernungen, Größen und Beziehungen der Erscheinungen erwerben muß — nicht durch eine mühselige Reflexion, die möglicherweise auch zu andern Ergebnissen führen könnte, sondern unter dem Zwang einer psychischen Gesetzmäßigkeit, der die Gebilde der mythologischen Phantasie ebenso unterworfen sind wie die einfachen Sinneswahrnehmungen und Affekte, nur daß jene einen sehr viel längeren und reicheren Weg der Entwicklung zurücklegen. Aber hier wie dort ist es die gleiche schöpferische Wirksamkeit des geistigen Lebens, die uns auf allen Stufen desselben von den einfachsten Gebilden des individuellen Bewußtseins an bis zu den höchsten Äußerungen der geistigen Kultur immer wieder begegnet. Das Vorangehende trägt bereits die notwendigen Bedingungen zu dem Nachfolgenden in sich, und doch ist dieses ein Neues, das, ohne erlebt zu sein, niemals vorauszusehen wäre. Indem man diese Gesetzmäßigkeit, die uns die Psychologie allerorten enthüllt, verkennt, meint man dem Menschen alles das als einen ursprünglichen Besitz zuschreiben zu sollen, was er sich erst auf dem Wege einer langen Entwicklung erworben hat. In Wahrheit gibt es ebensowenig einen ursprünglichen Monotheismus, wie es einen ursprünglichen Staat oder, allgemeiner gesprochen, eine ursprüngliche und nicht erst zu erwerbende Kultur gibt. Der ursprüngliche Monotheismus existiert nicht, weil überhaupt keine ursprüngliche Religion existiert und weil selbst für die entwickelte Religion Begriffe wie »Monotheismus« und »Polytheismus« leere Zahlenschemata sind, nach denen sich der Wert einer Religion ebensowenig bemessen läßt, wie etwa der Wert einer Ehe nach der Zahl der Kinder, die ihr entsprossen sind. Nicht auf die Quantität, auf die Qualität kommt es an: eine Vielzahl guter Götter würde von höherem religiösem Werte sein als ein schlechter Gott, auch wenn dieser den Vorzug haben sollte, der einzige zu sein. Wohl gibt es in der religiösen wie in jeder Entwicklung auf- und abwärts gerich-

tete Bewegungen. Jede wirkliche Fortbildung setzt aber die vorangegangenen Formen voraus. Es ist ebenso unmöglich, daß ein Naturmythus, wie der der Griechen und der Inder, ohne einen vorangegangenen Animismus entstanden ist, wie sich jemals ethische Religionen, z. B. das Judentum, das Christentum, der Buddhismus, entwickelt haben, ohne daß ihnen Animismus und Naturmythus vorausgingen. Das geistige Leben ist hier, wie überall sonst, nichts Fertiges, sondern ein ewig Werdendes, und das vornehmste Prinzip seines Werdens besteht darin, daß die höheren Formen durch die niederen vorbereitet sein müssen, um entstehen zu können. Zu dem Neuen, das auf solche Weise geschaffen wird, durch andere geistige Lebensformen vorbereitet, gehört auch die Religion. Sie ist weder angeboren, noch ein den ursprünglicheren Formen der mythologischen Entwicklung angehörender Erwerb. Dagegen enthalten alle diese Formen und enthält vor allem der primitive Animismus bereits ihre Keime in sich. Die Frage, wie aus solchen psychologischen Vorbedingungen heraus die Religion wirklich entsteht, wird uns jedoch erst an einer späteren Stelle beschäftigen können; und dort wird dann auch der Animismus in bezug auf seine vorbereitende Bedeutung für diese Entwicklung näher zu würdigen sein.

Drittes Kapitel.

Tier-, Ahnen- und Dämonenkulte.

I. Animalismus und Manismus.

1. Animalismus und Manismus als Kultformen.

In der Entwicklungsgeschichte der bildenden Kunst ist uns bereits eine Erscheinung entgegengetreten, die für die Stellung des Tieres innerhalb der primitiven Formen des Kultus eine wegweisende Bedeutung besitzt. In der Fülle der Darstellungen, die ihm gewidmet sind, und nicht selten auch in der Treue und Lebenswahrheit dieser Darstellungen steht das Tier allen andern Objekten und selbst dem Menschen voran. Daß es aber nicht bloß ein äußeres Interesse, etwa die durch Jagd und Fischfang frühe schon geschärfte Beobachtung der Tiere ist, was diesen Vorzug erklärt, das verrät sich in der primitiven Kunst selbst in mannigfachen Erscheinungen. So ist die Tiermaske ein weitverbreitetes Attribut kultischer Tänze bei den Naturvölkern. Unter den Tätowierungssymbolen, die, bevor sie zu äußeren Schmuckmitteln geworden sind, überall eine kultische oder magische Bedeutung besitzen, spielen die Tiersymbole die vorherrschende Rolle. Nicht minder gehen in der Verzierung der Gefäße, der Waffen und Geräte die Tierbilder allen andern Objekten der nachahmenden Kunst voran; und aus der Tiergestalt entspringen endlich alle jene aus Tier und Mensch oder aus verschiedenen Tieren zusammengesetzten phantastischen Formen, die noch in ihren letzten Überlebnissen, in den Drachen und andern Ungeheuern des Märchens und der märchenhaften Bestandteile des Epos deutlich genug ihren mythologischen Ursprung verraten[1]. Daß es dem

[1] Vgl. Bd. 3², S. 150 ff., 165 ff., 181 ff., 198 ff., 229 ff.

Naturmenschen an Kriterien der Unterscheidung zwischen den geistigen Fähigkeiten der Tiere und denen des Menschen fehle, oder daß er das Tier dem Menschen geistig überlegen glaube, wird dabei höchstens als ein Hilfsmoment, zumeist aber wohl selbst erst als Wirkung der an das Tier geknüpften mythischen und magischen Vorstellungen gelten können. Das entscheidende Motiv aller jener Verwendungen in der Kunst wie der dem Tier gegenüber gehegten Scheu und der Vorstellung von seinen überlegenen Eigenschaften besteht vielmehr darin, daß das Tier früher als der Mensch zum Objekt des Kultus wird, und daß offenbar der Mensch selbst vielfach, wenn nicht ursprünglich überall erst durch die Vermittlung der ihm im Kultus vorausgehenden Tiere zum Kultobjekt sich erhoben hat.

Mit dem Ausdruck »Animalismus« soll nun im folgenden die Gesamtheit der Erscheinungen bezeichnet werden, die auf eine solche kultische Bedeutung der Tiere zurückgehen (vgl. oben S. 227 f.). Nicht die Rolle, die das Tier überhaupt in einer primitiven oder späteren Kultur spielt, sondern allein diejenige, die ihm im Kultus und in den in diesem sich kundgebenden mythologischen Vorstellungen zukommt, ist also für jenen Ausdruck maßgebend. Indem er außer dieser Hinweisung auf die kultische Bedeutung der Tiere keinerlei weitere Voraussetzungen enthält, erscheint er als der geeignetste, um die verschiedenen Erscheinungen zusammenzufassen, in denen eine solche Bedeutung hervortritt, mag diese nun in dem Glauben an eine gewissen Tieren innewohnende zauberhafte Macht oder in einer unbestimmteren, in Speiseverboten und Opfergeboten sich äußernden Scheu vor dem Tiere bestehen, oder mag sie in dem Kultus von Tiergöttern, die halb als Tiere, halb als menschliche Wesen gedacht werden, oder endlich in dem Glauben an die Beziehung einzelner Tiere zu bestimmten Göttern sich äußern. Hängen alle diese Erscheinungen insofern zusammen, als bei jeder von ihnen das Tier in irgendeinem Grade zum Kultobjekt geworden ist, so gewinnt die Vermutung, daß sie die Glieder einer mythologischen Entwicklungsreihe bilden, auch dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß erstens mit dem Aufsteigen in dieser Entwicklung die kultische Bedeutung der Tiere allmählich verblaßt und schließlich hinter den menschlich gedachten Göttern als eine sekundäre zurück-

tritt, und daß zweitens mindestens zwischen einzelnen Gliedern, wie z. B. zwischen den heiligen Tieren, die genetischen Beziehungen ebensowohl religionsgeschichtlich wie psychologisch offen vor Augen liegen. Ein weiterer Hinweis läßt sich aber auch schon dem Umstande entnehmen, daß die Endglieder jener Reihe von Kultformen eingenommen werden, die in gewissem Sinne Gegensätze bilden. Den Anfang bilden nämlich, zugleich mit den primitivsten Kulturbedingungen zusammenfallend, die Erscheinungen eines reinen Tierkults, bei dem der Mensch selbst noch außerhalb des Gebiets kultischer Objekte steht. Allerdings ist diese Stufe nur nachzuweisen, wenn man von den in jenen Übergang vom Tier zum Menschen überall eingreifenden Beimengungen aus den sonstigen Erscheinungen des Animismus und des Naturmythus zu abstrahieren sucht. Dann gibt sich eben der eine Tierkultus darin zu erkennen, daß zwar das lebende Tier, niemals aber der lebende Mensch oder ein mit bloß menschlichen Eigenschaften vorgestelltes höheres Wesen Objekt eines Kultus ist. Umgekehrt bezeichnet dies letztere, der Kult menschenähnlicher Götter, der nach der Beseitigung aller dem Tiere zugewandten Formen kultischer Verehrung zurückbleibt, das andere Ende jener Reihe, und zwischen beiden Extremen, dem reinen Tier- und dem reinen Menschheitskult, ordnen sich dann alle andern Stufen als Übergangsglieder ein.

Hierbei tritt uns nun als die Vorstellung, die überall in solchen Kultformen als gemeinsames Element enthalten und eben dadurch zugleich befähigt ist, jene Umwandlung zu vermitteln, die der Verwandtschaft entgegen. Der ursprüngliche Tierkult ist getragen von dem Glauben, daß der Mensch von den Tieren abstamme, und wo immer der Tierkult zum herrschenden Bestandteil der primitiven Mythologie geworden ist, da nimmt dieser Glaube in der Regel die Form an, daß ein Stammesverband seinen eigenen Ursprung auf ein bestimmtes Tier zurückführt. Das sind die Erscheinungen, die man unter dem Namen des »Totemismus« zusammenfaßt, die aber insofern kein ganz einheitliches Gepräge besitzen, als unter diesem Begriff neben der primitivsten Form des Tierkults meist schon leise Übergänge zu den folgenden Stufen vereinigt werden. In diese Übergangsbildungen greift eine Klasse kultischer Formen ein, die, an sich nicht an den Totemismus gebunden, sichtlich in ihm ihre

hauptsächlichste Quelle haben, und die, indem sie über dessen Gebiet in mannigfachen assoziativen Übertragungen hinausstreben, wesentlich an seiner Umwandlung in die folgenden Stufen des Tierkultus beteiligt sind. Diese eigentümlichen, aus dem Animalismus entspringenden, jedoch von früh an weitere mythologische Elemente aufnehmenden und dadurch schließlich den Tierkult selbst überwindenden Kultformen sind die Tabubräuche und die Opferkulte. Beide stehen wieder in enger genetischer Verbindung miteinander, indem sie sich derart ergänzen, daß sie in ihren ursprünglichen Gestaltungen als die passive und aktive Seite einer einzigen kultischen Erscheinung betrachtet werden können. Denn wie der Begriff des Tabu alle die Bräuche umfaßt, in denen sich die Scheu vor bestimmten mit den kultischen Vorstellungen zusammenhängenden Objekten oder vor den sich auf diese beziehenden Handlungen ausspricht, so begreift das Opfer die Handlungen in sich, die die eigene Hingabe des Menschen an den Gegenstand des Kultus ausdrücken, und in denen demnach objektiv eben jene Scheu sich betätigt.

Die Erscheinungen des Totemismus werden nun jenen weiteren Stufen des Tierkultus, auf denen auch die an sie geknüpften Tabu- und Opferbräuche fortschreitende Umwandlungen erfahren, hauptsächlich durch Motive entgegengeführt, die bereits dem Gebiet des Naturmythus angehören. Wie dieser von früh an in allen seinen Teilen durch die unausbleiblichen Assoziationen mit den Seelenvorstellungen und ihren Erzeugnissen beeinflußt wird, so ist es besonders das Gebiet der anthropogonischen Mythen, das hier eine Art Zwischenglied zwischen den kosmogonischen Naturmythen und den aus dem Animalismus entsprungenen Abstammungsmythen bildet. Durch die jetzt eintretenden Verschmelzungen der mythologischen Elemente entstehen hier neue, allmählich mehr und mehr über den Animalismus hinausreichende, aber immer noch dessen Spuren an sich tragende Vorstellungen. Das ist die Stelle, wo zunächst die Tiergötter und dann in immer weitergehender Verdrängung der animalistischen Elemente, zugleich aber als Rudimente des alten Totemismus, die heiligen Tiere in ihrer allmählichen Metamorphose zu rein symbolischen Begleitern der menschlichen Götter auftreten. Indem innerhalb dieser Umwandlungen die dem

Totemismus einen wesentlichen Teil seiner Macht verleihende Vorstellung der Ahnentiere von den Tieren auf diese neuen Gegenstände des Kultus übergeht, entwickelt sich als eine Zwischenformation der Manismus. Er gehört daher vor allem jenem Übergangsstadium an, wo die Elemente des Naturmythus bereits den Animalismus verdrängt haben, ohne daß sie doch selbst zur völligen Beherrschung des Kultus durchgedrungen sind. Unter dem Manismus verstehen wir aber den Kultus menschlicher Vorfahren, wie er als Endergebnis zurückbleibt, nachdem der Tierkult seine Macht verloren hat, während doch die an ihn geknüpften Abstammungsvorstellungen erhalten blieben. Indem an dieser psychologischen Entwicklung die gesamte Kultur teilnimmt, findet diese Stufe vornehmlich im Epos ihren dichterischen Ausdruck. Denn im Epos spiegelt sich zum erstenmal ein dem ursprünglichen Horden- und Sippenleben entwachsener, zur Ständescheidung fortgeschrittener Zustand, der im kriegerischen Wettkampf der Völker ein zur selbstbewußten Schätzung des eigenen Wertes erhobenes Stammesbewußtsein erzeugt hat. Der Ausdruck »Manismus« mag dabei vorläufig, ebenso wie Totemismus, als ein willkürlicher angesehen werden, der an die geläufig gewordene Bedeutung der »Manen« als der Vorfahren sich anlehnt, ohne daß damit der Frage nach der Bedeutung der römischen Manes, auf die er zurückgeht, irgendwie vorgegriffen werden soll. In diesem konventionellen Sinn genommen bilden nun Totemismus und Manismus die beiden Endglieder jener Reihe, die von dem reinen Tierkult hinüberführt zu einem menschlichen Ideal, das, so beschränkt und von den Mängeln der jeweiligen Geisteskultur abhängig es sein mag, doch den unmittelbaren Übergang zu den von den Abstammungsvorstellungen mehr und mehr sich loslösenden Götteridealen bildet. Diese selbst können dann freilich erst unter dem mitwirkenden Einfluß des indessen zu reicherer Entwicklung gelangten Naturmythus entstehen. Darum bildet der Manismus zugleich eine Übergangsformation zwischen Seelenglaube und Naturmythus, eine Stellung, die sich auch darin zu erkennen gibt, daß es keinen irgendwie ausgebildeten Ahnenkult gibt, der sich nicht bereits auf dem Hintergrund einer aus dem Naturmythus entsprungenen Götterwelt erhöbe. Bei diesem Übergang entlehnt auch noch der Naturmythus die Abstammungsvorstellung dem Animalismus und Manismus, ein Über-

lebnis, das in mannigfachen Legenden von der Abstammung menschlicher Helden von Göttern oder von ihrer Erhebung unter diese sich spiegelt.

2. Der Totemismus.

a. Allgemeine Erscheinungen des Totemismus.

Das Wort »Totem« entstammt einem nordamerikanischen Idiom, angeblich der Sprache der Odschibwä-Indianer, aus der es im 18. Jahrhundert Forschungsreisende aufnahmen, um damit die eigentümlichen Erscheinungen einer kultischen Verehrung gewisser Tiere zu bezeichnen, die von jenen Indianern Totems genannt wurden [1]). Die ethnologische Forschung hat seitdem gezeigt, daß analoge Erscheinungen weit verbreitet bei Naturvölkern vorkommen, und daß zahlreiche Spuren in den Mythologien der Kulturvölker das einstige Bestehen solcher Vorstellungen und Kulte auch bei ihnen wahrscheinlich machen. Man hat daher allen Grund zu vermuten, daß es sich hier um eine nicht minder allgemeine Form des mythologischen Denkens wie etwa bei dem Fetischismus handelt. Auch hat in diesem Fall, mehr als es beispielsweise beim Fetischismus der Fall ist, die Auffassung der Völker selbst, bei denen diese Vorstellungen herrschend sind, einer Sonderung derselben von andern mythischen Elementen vorgearbeitet, indem auch noch anderwärts gewisse Generalbezeichnungen für diese Kultobjekte existieren, eine Tatsache, die neben der Allgemeinheit der jetzigen oder früheren Verbreitung zugleich ein äußeres Zeugnis für die wichtige und kaum bis jetzt zureichend gewürdigte Stellung ist, die diese Kultform in dem Ganzen der religiösen Entwicklung einnimmt.

Der Totemismus in seinen ausgesprochensten und darum, wie wir wohl annehmen dürfen, ganz oder nahezu originären Formen ist hauptsächlich in drei zum Teil weit voneinander entfernten, aber sämtlich auf einer relativ primitiven Kultur verbliebenen Teilen der Erde zu finden: in Australien, wo er fast ausnahmlos bei den eingeborenen Stämmen angetroffen wird, im Norden und teilweise auch im Süden des amerikanischen Kontinents, ferner in einzelnen

---

[1]) Über die zweifelhafte Etymologie des Wortes Totem vgl. übrigens Andrew Lang, Myth, Ritual and Religion, 1887, I, p. 59.

Gebieten Ozeaniens, wie auf Samoa, Fidschi und den benachbarten Inseln. Mehr zurücktretend, aber auf eine einst größere Verbreitung hinweisend, finden sich totemistische Vorstellungen in Afrika und bei manchen nordsibirischen Stämmen. Spuren eines Tierkultus im weiteren Sinne sind endlich bei den Kulturvölkern Babyloniens, Ägyptens, bei den Arabern und Israeliten ebenso wie bei Indern, Griechen, Römern und Germanen anzutreffen. Doch liegen hier die begleitenden Erscheinungen dem eigentlichen Totemismus so fern, daß man wohl besser tut, sie zunächst dem weiteren Begriff des »Animalismus« zuzuzählen. Für den eigentlichen Totemismus bleiben so hauptsächlich Australien und Nordamerika maßgebend, wo zugleich die Erscheinungen am genauesten durchforscht sind, und wo sie außerdem den Vorteil bieten, daß sie in beiden Gebieten einander nahe genug stehen, um ihre Übereinstimmung in allen wesentlichen Punkten erkennen zu lassen, während doch die australischen Zustände offenbar einer früheren Stufe angehören, so daß aus der Vergleichung ein gewisser Schluß über die mutmaßliche Richtung der Entwicklung möglich ist.

Die allgemeinen Erscheinungen des Totemismus, wie sie hier und in gewissen Annäherungen überall sonst zu finden sind, wo diese eigentümliche mythologische Form noch vorkommt, lassen sich nun in drei Gruppen zerlegen. Davon bezieht sich die erste auf die Objekte, denen der Charakter von Totems zugeschrieben wird. Die zweite umfaßt die Bedeutung, die ihnen der Mensch in seinem eigenen Leben beilegt. Die dritte endlich wird durch das Verhalten gekennzeichnet, das der Mensch dem Totem gegenüber beobachtet, und das zumeist unter bestimmten Normen der Sitte steht, deren Verletzung entweder freiwillig oder durch eine von der Gemeinschaft verhängte Strafe gesühnt werden muß.

Als Objekte des Totemglaubens treten uns in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle Tiere entgegen. Schon dieses numerische Übergewicht würde es bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich machen, daß die Erhebung anderer Gegenstände, wie Pflanzen, Steine, Gestirne, Wasser usw., zu Totems, eine sekundäre Erscheinung ist. In der Tat bestätigt alles, was wir unten über die Bedeutung der Totems und ihren Kultus erfahren werden, durchaus diese Annnahme, da alles dies nur in der Beziehung auf das

Tier einen unmittelbar verständlichen Sinn gewinnt, während die Ausdehnung auf Pflanzen und leblose Objekte erst durch den mitwirkenden Einfluß jener beseelenden Apperzeption verständlich wird, die überall der mythenbildenden Phantasie eigen ist. (Vgl. Bd. 3[2], S. 212.) Aber daß diese Apperzeption hier die Gegenstände mit den gleichen Eigenschaften apperzipiert, die primär vor allem den Tieren zukommen, das macht eine solche Übertragung um so wahrscheinlicher, als das einzige lebende Wesen, das unter den Gegenständen des Totemismus nicht vorkommt, bemerkenswerter Weise der Mensch selbst ist. Zwar kann das Totemtier durch einen psychologischen Prozeß, den wir unten kennen lernen werden, in eine menschliche Form übergehen. Aber im selben Augenblick verschwinden dann auch die es begleitenden Erscheinungen, die dem Objekt den Charakter des Totems verleihen.

Unter den Tiertotems lassen sich dann wieder zwei Klassen unterscheiden. Die erste umfaßt die Seelentiere. Sie sind diejenigen animalischen Totems, die am konstantesten wiederkehren. So ist besonders die Schlange fast allerorten Totem- wie Seelentier. Neben ihr spielen auch hier die andern am Boden kriechenden und in ihm oder im Wasser sich verbergenden Tiere, die wir als Seelentiere kennen lernten, wie Eidechse, Maus Krokodil und Alligator, ferner die Vögel, besonders die Nachtvögel, Eule und Fledermaus, eine Hauptrolle. Die zweite Klasse umfaßt die Jagd- und Nutztiere, besonders dann, wenn sie gewisse Eigenschaften, wie rasche Bewegung, plötzliches Verschwinden, mit den Seelentieren teilen, aber auch unabhängig davon, in dem Maße als Jagd und Viehzucht den Wert der Tiere für die Erhaltung des Lebens erhöhen. Auf diese Weise erstreckt sich der Kreis der Totemtiere weiter und weiter, bis er alles enthält, was irgendwie in der Fauna der Umgebung für den Menschen Bedeutung gewinnt. Wie in Australien Känguruh und Opossum, so sind in Amerika Alligator, Wolf, Bär, Büffel, Haifisch neben verschiedenen Vogelarten und der nie fehlenden Schlange die verbreitetsten Totemtiere; und ähnlich bilden noch in dem aus dem Totemismus erwachsenen Tierkult der nomadisierenden und ackerbauenden Kulturvölker der alten Welt, der Ägypter, Babylonier und Inder, der Stier, die Kuh, der Widder zusammen mit den allverbreiteten Seelentieren die vornehmsten

Kultobjekte. Ja über diese Grenzen hinaus erstreckt sich das Gebiet der Totems schließlich ebenso auf die tägliche Plage des kleinen Getiers, die Heuschrecken, Würmer, Raupen und andern Insekten, wie auf die Könige des Tierreichs, den Löwen, Tiger und Panther. Sind die Tiere überhaupt die primären Totems, so sprechen diese Verhältnisse der Verbreitung dafür, daß unter ihnen die Seelentiere den andern vorangegangen sind, obgleich jedenfalls sehr früh schon daneben die sonstigen Motive der Wertschätzung eine allmählich steigende Macht gewannen.

Die Eigenschaften der Totems, denen diese ihre kultische Bedeutung verdanken, sind nun wesentlich von doppelter Art. Erstens sind die Totemtiere die Ahnen oder, wie sie meist genannt werden, die Väter der Menschen. Diese Eigenschaft ist vor allem für den Totemismus kennzeichnend. Wo sie fehlt, da kann möglicherweise eine aus dem letzteren hervorgegangene, es kann aber auch ebensogut eine ganz andere, dem Gebiet des Dämonenglaubens oder des Fetischismus angehörende Erscheinung vorliegen. Diese genealogische Wertung seiner Objekte macht den Totemismus zugleich von vornherein zu einer mit den Verhältnissen der Gesellschaft eng verflochtenen Erscheinung. Die gleiche genealogische Beziehung wird dann aber auch auf die weiteren Objekte übertragen, die als Totems vorkommen, auf Bäume, Pflanzen, Steine usw. Erst wo dies geschieht, sind wir in der Tat berechtigt, die kultische Verehrung solcher Gegenstände ebenfalls dem Totemismus zuzurechnen. Zugleich bewährt sich hierbei der primäre Charakter der Tiertotems wiederum darin, daß eine genealogische Differenzierung immerhin nur bei ihnen eingetreten ist. Wo eine Pflanze, ein Stein, das Wasser als Stammvater oder Stammutter gelten, da bleibt diese Beziehung stets eine unbestimmtere, so daß in diesem Fall möglicherweise die in allgemeineren kosmogonischen Mythen überlieferten Vorstellungen vom Ursprung des Menschen nachträglich durch den totemistischen Vorstellungskreis assimiliert sein können. Das Totemtier dagegen folgt in seinen genealogischen Bedeutungen ziemlich genau den Gliederungen der Gesellschaft. Der ganze Stamm kann seinen Ursprung auf ein einziges Tier zurückführen, obgleich das selten geschieht. Vor allem aber bekennt sich die Gens oder Sippe oder auch eine engere Gruppe der letz-

teren zu einem bestimmten Totemtier, und im Anschluß an diese Vorstellungen führt sie, bald in der Tätowierung ihrer Mitglieder, bald in monumentalen Darstellungen, welche die Geschichte der Gens verherrlichen, dieses Tier als Stammeszeichen. Solche »Totemsäulen« sind namentlich bei den nordamerikanischen Stämmen gefunden worden, bei denen, entsprechend der ausgebildeteren Gentilorganisation, die Benennung der Sippen nach Totems am vollkommensten durchgeführt ist. Die Spitze einer solchen Totemsäule wird, wie die Fig. 57 zeigt, gekrönt von dem Totemtier. Unter ihm bemerkt man in linearer Reihenfolge die Gesichter menschlicher Ahnen. Die Totemsäule ist also gewissermaßen ein umgekehrter Stammbaum. Aber schon das Fehlen der dem letzteren eigenen Verzweigungen beweist, daß es sich dabei nicht um Bilder wirklicher Vorfahren, sondern um eine bloße Versinnlichung einer Generationenfolge überhaupt handelt. Außer den Sippen und einzelnen Gruppen innerhalb derselben können übrigens namentlich in Amerika auch die Mitglieder geheimer Kultgesellschaften ihre besonderen Totems führen. Anderseits wurden in Australien in einigen Fällen eigene Geschlechtertotems für die Männer und Frauen eines Clans beobachtet, eine Form, die wohl mit der Bildung gesonderter Männer- und Weibergemeinschaften zusammenhängt[1]). Indem sich auf diese Weise die Beziehungen zu den verschiedenen Gesellschaftsgruppen immer mannigfaltiger gestalten, kann schließlich ein einzelner Mensch mehrere Totems besitzen. Das eine gewinnt er vielleicht bei seiner Geburt als Angehöriger der Sippe, die das Tier als ihren Ahnen verehrt, ein anderes wird ihm bei der ihn in die Gruppe der Erwachsenen einführenden Männerweihe beigelegt, ein drittes bei dem Eintritt in eine Kultgenossen-

Fig. 57. Totemsäule der Haida-Indianer, aus dem Berliner Museum f. Völkerkunde.

[1]) Frazer, The golden Bough², III, p. 413.

schaft. Die letzte, in dieser zunehmenden Zersplitterung der Totembedeutungen sich vorbereitende Stufe, ist so der Übergang in ein dem Einzelnen allein zugehörendes individuelles Totemtier.

Je mehr auf diesem Wege der Begriff des Totems vielgestaltigere Formen gewinnt, um so mehr tritt natürlich die genealogische Bedeutung zurück; und es steht jetzt eine zweite im Vordergrund, die von Anfang an mit jener verbunden ist, dann aber infolge der geschilderten Individualisierung sie notwendig verdrängt: das ist die Bedeutung eines in einem Tier oder andern Totemobjekt verkörperten Schutzdämons. Solange die Erscheinungen das Gebiet des eigentlichen Totemismus nicht überschreiten, wird übrigens das Schutztier stets in einer bestimmten Form vorgestellt. Sein Verhältnis zu den Einzelnen, die in ihm ihren Schutzdämon sehen, ist ein durchaus persönliches, das die Eigenschaften, die das Tier sonst besitzt und andern Menschen gegenüber betätigt, unberührt läßt. Mag es noch so gefahrbringend für diese sein, die Angehörigen seines Totems läßt es unversehrt. Die Mitglieder der Tusayanischen Schlangengesellschaft z. B. versicherten, daß selbst der Biß der Klapperschlange für sie unschädlich sei [1]). Freilich gilt das nur, solange man es an dem nötigen Kult des Schutztiers nicht fehlen läßt. Dergestalt bildet sich hier eine Art von Vertragsverhältnis zwischen dem Kultobjekt und seinen Verehrern, wie wir es weiterhin dann bei allen höheren Kultformen sich wiederholen sehen. Was aber dieses Verhältnis dem Totemtier gegenüber zu einem eigenartigen macht und es besonders auch von dem Gebiet des eigentlichen Dämonenglaubens mit seinen zahllosen Schutzgeistern trennt, das ist die unmittelbare körperliche Gegenwart des Totems mit seinem im übrigen der täglichen Erfahrung entnommenen Wesen. Dabei verleiht freilich die Eigenschaft, daneben Schutzdämon zu sein, dem Totem die Fähigkeit, jeden Augenblick in einen eigentlichen Dämon überzugehen, der nun als solcher seinen Sitz wechseln oder körperlos herumschweifen kann. Dadurch wird dann allerdings der Totemismus zugleich eine der Quellen des Dämonenglaubens. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß mindestens erst unter dem mitwirkenden Einfluß schon bestehender Dämonenvor-

[1]) J. W. Fewkes, Ethnol. Rep. Washington, XVI, 1897, p. 293 ff.

stellungen das Totem diese einseitige Entwicklung erfährt, infolge deren es nun an den weiteren Differenzierungen der Dämonenvorstellungen, namentlich an der Scheidung von guten und bösen Dämonen, teilnehmen kann.

Zu diesen auf der Grenze zwischen Dämonenkult und Totemismus stehenden Erscheinungen, die ihrem Wesen nach jedenfalls dem ersteren zufallen, gehört wohl auch der mannigfach, z. B. bei den Calabar-Negern und Zulus sowie bei den Battas auf Sumatra und da und dort in Zentralamerika bestehende Glaube, daß die Seele eines Menschen nicht bloß in ihm selbst, sondern gleichzeitig in irgend einem Tier, das als Schutzgeist gedacht wird, ihren Sitz habe. Damit kann sich außerdem der Glaube verbinden, alles was dieser »Buschseele« widerfahre, stoße gleichzeitig dem Menschen zu, dem sie beigeordnet ist: wenn also das Tier erlegt werde, so sterbe der Mensch; und umgekehrt, solange das Tier lebe, könne auch diesem kein Unheil widerfahren. Diese Vorstellungen scheinen eng an die Unterscheidung mehrerer Seelen gebunden zu sein, die wir früher (S. 86f.) kennen lernten. Auch spielen bei ihrer Entstehung jedenfalls Vorstellungen von der Wanderung der Seele im Traum (S. 78) eine Rolle. Wo einmal mehrere Seelen nebeneinander bestehen, da kann sich ja aus dem verbreiteten Glauben an ein zeitweises Wandern auch der an eine dauernde Doppelgängerin herausbilden. Mit dem eigentlichen Totemismus haben jedoch diese Vorstellungen nichts mehr zu tun, wenn auch eine Einwirkung des Totemismus auf den Dämonenglauben in diesem Fall wahrscheinlich ist[1]).

---

[1]) Über die Buschseele auf Calabar siehe Partridge, Cross River Natives, 1905, p. 224 ff. Frazer (a. a. O. III, p. 416 ff.) und manche andere Autoren, z. B. Robertson Smith, bringen die Buschseelen, die Lokal- und Wüstengeister der Araber, die Ginnen (R. Smith, Religion der Semiten, S. 87 ff.), deshalb, weil solche Geister zuweilen Tiergestalt annehmen, ebenfalls mit dem Totemismus in unmittelbare Verbindung. Aber wie sehr auch die Tierverwandlung überhaupt, die ja noch auf lange einen dankbaren Stoff für die Märchendichtung abgibt, in ihren Anfängen da und dort unter dem Miteinfluß von Totemvorstellungen gestanden haben mag, sie selbst ist jedenfalls ganz in das Gebiet der Zauber- und Dämonenvorstellungen übergegangen. Ebenso sind die Ginnen und andere ähnliche Schutz- oder Rachegeister ihrem eigentlichen Wesen nach Dämonen, nicht Totems; und die Motive ihrer Entstehung fallen daher jedenfalls nur teilweise, insoweit nämlich der Begriff des Schutzgeistes hier übergreifen kann, mit dem Totemismus zusammen. (Vgl. unten II, 2.)

Eine dritte wesentliche Seite des Totemismus besteht endlich in dem Verhalten des Menschen zu seinem Totem. Dieses Verhalten kommt zunächst in der abweichenden Art zum Ausdruck, in der er das Totem im Vergleich mit andern Tieren oder sonstigen ihm ähnlichen Objekten behandelt. Die hierher gehörigen Erscheinungen sind von besonderer Wichtigkeit. Denn einerseits reflektieren sich in ihnen am deutlichsten die Motive, in denen der Totemglaube wurzelt; anderseits entspringt aus ihnen der Totemkultus, der dann selbst wieder als wichtiges Moment in die weitere Entwicklung von Kultus und Religion eingreift. Dabei ist nun aber jenes Verhalten zu dem Totem, namentlich zu dem Totemtier, keineswegs ein einheitliches, sondern es bewegt sich zwischen Gegensätzen, die nur durch die ihnen gemeinsame Scheu vor dem Totem, an das sich immer zugleich eine gewisse kultische Verehrung anschließt, zusammengehalten werden. Die eine Art dieses Verhaltens besteht nämlich darin, daß das Fleisch des Totemtiers jedem Mitglied der Gruppe, dem das Totem zugehört, versagt ist; die andere umgekehrt darin, daß das Totemtier gegessen wird, aber gleichwohl eine kultische Verehrung genießt, die sich besonders in bestimmten Zeremonien, die seinen Genuß begleiten, ausspricht. Beide Arten mögen hier kurz als der entsagende und der genießende Totemismus unterschieden werden. Daß sie trotz ihres scheinbaren Gegensatzes verwandte Erscheinungen sind, zeigt sich übrigens vor allem auch darin, daß es mancherlei Übergänge zwischen ihnen gibt.

b. Entsagender und genießender Totemismus.

Die augenfälligste dieser Formen ist die des entsagenden Totemismus. Sie ist mit Unrecht als die allgemeingültige Form des Totemismus betrachtet worden. Dem widerspricht schon, daß wir von Anfang an verschiedene Grade in diesem Verhalten unterscheiden können. Der äußerste und wahrscheinlich seltenste besteht darin, daß die Gruppe, die ein Totemtier führt, sich nicht nur selbst den Genuß seines Fleisches versagt, sondern auch von andern, sogar von nicht stammesangehörigen Fremden Sühne fordert, wenn sie dies Gebot übertreten. In solcher Ausdehnung kommt die Enthaltung hauptsächlich bei eigentlichen Seelentieren

vor, die, wie Schlangen, Eidechsen, Krokodile, die meisten Vögel, an sich nicht zu den gewöhnlichen Nahrungsmitteln gehören, oder sie findet sich auch da, wo der totemistische Brauch in einen höheren, noch mit animalistischen Elementen versetzten Kultus übernommen und aus dem Begriff des Totemtiers bereits der des »heiligen Tieres« entstanden ist. Diese Nachwirkungen, wie sie uns in dem Tierkultus der Ägypter, Babylonier, Nordsemiten und in Spuren bei den meisten alten Kulturvölkern entgegentreten, werden uns unten beschäftigen. Die ursprünglichere Form ist dagegen die Beschränkung des Verbots auf die Angehörigen der Gruppe, denen das Totem eigen ist, während der Genuß desselben für die Nichtangehörigen als erlaubt gilt. Seltener und dann meist in gemildertem Grade dehnt sich das gleiche Verbot auch noch auf die Totems der nächsten Angehörigen, der Eltern, namentlich der Mutter aus, falls diese ein abweichendes Totem führen. Wo aber dieses der Sippe angehört, da kann das Verhältnis von Verbot und Erlaubnis geradezu dem der Wechselheirat zwischen stammverwandten Gruppen parallel gehen: die Jagdtiere, die der einen Gruppe verboten sind, überläßt sie der andern, die ihr im Stammesverband am nächsten steht. Von da aus stufen sich nun die Grade dieser relativen Askese mannigfach ab: das Fleisch eines Tieres, das dem Angehörigen eines Totems direkt zu erlegen und zu essen verboten ist, wird für ihn genießbar, wenn es ihm von einem andern dargeboten wird. In noch andern Fällen ist endlich überhaupt das Essen des Totemtiers erlaubt, und es wird nur darauf geachtet, daß stets hinreichend viele Tiere der erforderlichen Art vorhanden sind, um dem Bedürfnis nach neuen Totems der Einzelnen oder der Gruppen zu genügen. Anderseits erstreckt sich das Verbot zum Teil auch auf die nichtanimalischen Totemobjekte: so auf die Totempflanzen; oder wer Wasser als Totem besitzt, darf nur trinken, wenn es ihm von einem andern gereicht wird[1]).

Der genießende Totemismus hat sich begreiflicherweise besonders da ausgebildet, wo die Totemtiere zu den gewöhnlichen Jagd- und Nutztieren gehören. Dennoch bleibt das nicht die ausnahmslose Regel. Vielmehr ist es bezeichnend, daß namentlich auch

[1]) Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, p. 159 ff.

Seelentiere, die, wie gewisse Vögel oder Schlangen, im allgemeinen nicht als Nahrungsmittel dienen, in besonderen Fällen eben, weil sie Totemtiere sind, gegessen werden. Dies geschieht dann aber regelmäßig unter Begleitung bestimmter Zauberzeremonien und bei besonderen festlichen Anlässen. So herrschte bei den kalifornischen Indianern die Sitte, daß einmal jährlich in feierlicher Versammlung der Clansgenossen ein Bussard, das Totemtier, getötet und gegessen wurde. Bei den Festtänzen der Schlangengesellschaften von Arizona trugen die Priester das Totemtier der Gesellschaft, eine lebende Klapperschlange, im Munde, was entweder der Rest eines älteren Gebrauchs, das Tier zu essen, oder vielleicht auch schon ein ursprünglicher Ersatz eines solchen Kultmahles ist. Von hier aus ist dann nur noch ein kleiner Schritt zu dem Brauch, das zu tötende Tier, besonders wenn es zu den gewöhnlichen Nahrungstieren gehört, vor der Opferung um seine Einwilligung zu befragen oder seine Entschuldigung zu erbitten [1]). Wo sich Reste des Animalismus in einen höheren Kultus hinüber gerettet haben, da nimmt dann diese dem Genusse vorausgehende Versöhnung die Form an, daß vor dem Mahl ein Teil des Fleisches den Geistern der Ahnen oder den Göttern gespendet wird. In noch andern Fällen werden an dem Tier bestimmte Kulthandlungen vorgenommen, die der Schlachtung vorausgehen müssen, damit der Genuß als erlaubt gelte. So mußte bei dem jährlichen Fest der Verzehrung des Totemtiers bei den kalifornischen Indianern der heilige Vogel unter Begleitung bestimmter Riten mit der Vorsicht getötet werden, daß nicht ein Tropfen seines Blutes verloren gehe, ein Brauch, der in dem jüdischen Ritus der Schächtung seine Parallele hat und, wie man wohl annehmen darf, mit der Erhaltung des Blutes als des vornehmsten Seelenträgers ursprünglich zusammenhängt [2]). Hier greifen jedoch diese Vorgänge unmittelbar zugleich in die Entwicklung der Opferidee ein, die uns, als ein wichtiges Mittelglied zwischen Totemismus und Manismus sowie bei den unter der Einwirkung des Naturmythus entstandenen Kultformen, noch besonders beschäftigen soll.

---

[1]) Frazer, The golden Bough², II, p. 366 ff. Fewkes, Ethnol. Rep. XVI, 1897, p. 284 ff.

[2]) Frazer, a. a. O. II, p. 366 ff.

An den Gegensatz zwischen dem entsagenden und dem genießenden Totemismus sind endlich nicht selten auch entgegengesetzte Vorstellungen hinsichtlich der Wirkungen geknüpft, die der Genuß des Fleisches mit sich führen soll. Diese Wirkungen erscheinen zunächst ganz als die natürlichen Folgen des Verbots oder Gebots selbst. Bei der entsagenden Form erzeugt die Scheu vor dem verbotenen Genusse die Vorstellung seiner verderblichen Wirkungen. Entweder wird der unmittelbare Tod oder Krankheit und Siechtum als die Folge solchen Genusses erwartet. Umgekehrt gilt das Essen des Totemtiers, wo es erlaubt ist, für heilsam, oder es wird zu einem für die Erreichung bestimmter Wünsche erforderlichen Zauber geübt. Dabei kann ein solcher Genuß entweder der ganzen Gemeinschaft, die sich an der Feier beteiligt, oder er kann — und das ist wohl der häufigere Fall — dem Einzelnen Glück bringen, der von dem Totemtier genießt. Durch diese Vorstellungen und die sich anschließenden Bräuche treten nun aber die beiden Formen, die entsagende und die genießende, in so enge Verbindung, daß sie völlig ineinander übergehen können. Besonders kann ein solcher Übergang in der Weise vorkommen, daß zwar das Schlachten des Tieres, nicht aber das Essen vom Fleisch des geschlachteten verboten ist; oder es kann auch in anderer Weise eine unmittelbare Einwirkung des Totemgeistes versucht werden. So wird von den Warunga in Zentral-Australien, denen das Känguruh als heilig gilt, nicht das erwachsene, sondern ein ganz junges Tier, gewissermaßen in Stellvertretung des verbotenen Genusses ausgewachsener Tiere, gegessen, und das Salben mit dem Fett des Känguruh gilt als mächtiger Zauberschutz. In andern Gegenden, wo der Adlerfalke Totemtier ist, sucht man den Knaben männliche Kraft mitzuteilen, indem ihre Großmutter die Beine der Knaben mit den Beinknochen dieses Vogels schlägt [1]). Deutlich erkennt man in diesen Gebräuchen die gleichzeitige Wirkung der entgegengesetzten Motive der Scheu vor dem Totem und des Vertrauens auf den schützenden und helfenden Zauber, den es ausübt, wenn

[1]) Spencer and Gillen, a. a. O. p. 204 f., 475 f. Ebend. noch andere ähnliche Zauberwirkungen, die aber zumeist in das allgemeinere Gebiet des Zauberglaubens hinüberreichen.

der Mensch mit ihm eins zu werden sucht, indem er es ißt. In der Schwebe zwischen jener Scheu und diesem Wunsche kommen dann aber auch Kompromisse zu stande, wie das Essen eines jungen Tieres oder die bloß äußere Berührung.

Treten so der entsagende und der genießende Totemismus schon auf den frühesten Stufen, auf denen wir diese Kultformen beobachten können, nicht nur in einen Gegensatz zueinander, sondern erscheinen sie zugleich hier wie später als die einander ergänzenden Bestandteile einer und derselben mythologischen Grundanschauung, so ist klar, daß auch die Frage, ob etwa die eine Form früher sei als die andere, nicht ohne weiteres beantwortet werden kann. Wohl fällt uns auf den primitiven Stufen, wie in Australien und zum Teil noch in Amerika, zunächst die entsagende Seite, wenn auch meist auf die Totemzugehörigkeit beschränkt, in die Augen, während die genießende erst da sich hervorzudrängen pflegt, wo durch Viehzucht und Ackerbau die Nutztiere in die vorderste Reihe der Totems oder ihrer Nachfolger, der »heiligen Tiere«, gestellt werden. Nimmt man daher an, daß diese zweite Klasse der bevorzugten Tiere im Vergleich mit den Seelentieren die spätere sei, so könnte man schließen wollen, diese Umwandlung sei eben infolge eines solchen Übergangs erst eingetreten, und sie sei eine notwendige Wirkung davon, daß der Mensch das Gebot der Enthaltung gegenüber den ihm zur täglichen Nahrung dienenden Tieren nicht mehr aufrecht erhalten konnte und sich deshalb innerhalb gewisser Grenzen und unter Einhaltung bestimmter Kultvorschriften zum Gegenteil bekehrt habe. Doch die Tatsache, daß auch diese zweite Form nicht bloß in die früheste Zeit zurückreicht, sondern daß gerade hier auf australischem wie amerikanischem Boden das Essen des Totems zum Teil an Tieren geübt wird, die, wie die Schlange oder der Adlerfalke, durchaus nicht zu den gewohnten Nahrungsmitteln gehören, macht einen solchen Schluß höchst zweifelhaft. Sie legt vielmehr die Vermutung nahe, daß hier ursprünglich ganz andere Motive des Seelen- und des Zauberglaubens obgewaltet haben, und daß daher umgekehrt die Bevorzugung der Nutztiere als Totems selbst eine sekundäre Erscheinung sei, die ursprünglich unter dem Drang, eine gewisse Versöhnung zwischen dem Glaubensbedürfnis und der Not des Lebens herzustellen, zustande kam und dann erst in dem Wert der

Nutztiere für den Menschen ihre bleibende Stütze fand. Dazu kommt, daß wir gerade im Gebiet des relativ primitivsten Totemismus, in Australien, auf merkwürdige Zeugnisse stoßen, die für die genießende Form des Totemismus als die frühere einzutreten scheinen. Auf der einen Seite besteht nämlich dort bei einigen Stämmen die Tradition, in einer früheren Zeit sei das Essen der Totemtiere gestattet gewesen; und auf der andern treffen wir gelegentlich die Sitte, daß die alten Männer von dem Verbot befreit sind [1]). Beide Zeugnisse entsprechen einander. Schwerlich wird man diesen Horden ein Zartgefühl für die Greise zuschreiben wollen, das sie zu deren Befreiung von lästigen Speisevorschriften veranlaßt habe. Wohl aber können wir uns denken, daß, falls irgend einmal neue Motive der Scheu vor dem Tier den früher vorhandenen, aus denen die Verspeisung desselben hervorgegangen war, entgegenzuwirken begannen, die ältere Generation noch an der alten Sitte festhielt, indes die jüngere sie bereits beseitigt hatte. Da nun, wie hundertfältige Beispiele zeigen, die Wirkungen bestimmter psychischer Ursachen lange noch fortdauern können, wenn die Ursachen selbst dem Gedächtnis entschwunden sind, so würde es ganz in der Richtung eines hier sich anschließenden Bedeutungswandels der Sitte liegen, wenn daraus jene Scheidung der Generationen in ihrem Verhalten gegenüber dem Totemtier hervorgegangen wäre. Immerhin bleibt auch dann geltend, daß von früh an wohl die Motive zur Entstehung der Formen des entsagenden und des genießenden Totemismus nebeneinander bestanden; und es wird daher von der relativen Stärke dieser Motive abhängen, welche Form die ursprünglichere ist.

c. Soziale Bedeutung des Totemismus.

Unter den Bedeutungen, die das Totemtier in den Gebieten besitzt, in denen uns dessen Kultus in einer noch nicht durch die Vermischung mit Dämonenvorstellungen oder durch den Kontakt mit dem Naturmythus veränderten Form begegnet, ist die am meisten charakteristische die des tierischen Ahnen, auf den die Sippe oder eine beschränktere Gruppe innerhalb derselben ihren Ursprung zurückführt. Auch ist sie allem Anscheine nach die primäre. Denn

[1]) Spencer and Gillen, a. a. O. p. 320 ff.

die Anschauung, daß dieses Stammtier zugleich Schutztier sei, läßt sich als Folge jener ersten Vorstellung leicht verstehen, da sie der Stellung entspricht, die auch späterhin der Mensch den Geistern seiner menschlichen Ahnen oder den Heroen anweist, auf die er den Ursprung seines Geschlechts zurückführt. Dagegen ist das Umgekehrte, daß er einen Schutzdämon nachträglich zu seinem Erzeuger und Ahnen erhoben habe, offenbar weniger naheliegend. Wie dem aber auch sei, in seiner Bedeutung als Ahnentier spiegelt das Totem unzweifelhaft die Vorstellungen, die der Mensch von den Verwandtschaftsbeziehungen seiner Stammesglieder in sich trägt. In diesem Sinne ist daher der Totemglaube in seiner primären, noch nicht durch die gleichzeitige Entwicklung der Vorstellung des Schutzdämons veränderten Form ein Abbild nicht der wirklichen Stammesgeschichte, sondern der tatsächlich in der Zeit seiner Ausbildung bestehenden Gliederungen der Gesellschaft.

In der Tat entsprechen dieser Folgerung die Erscheinungen, die uns besonders bei den australischen Stämmen auf der einen und bei den nordamerikanischen auf der andern Seite entgegentreten. Wie wir die soziale Organisation der Australier im ganzen, von den durch die Eigenart ihrer primitiven Kultur bedingten Verhältnissen abgesehen, als die Vorstufe zu der höher entwickelten der Amerikaner ansehen können, so verhält es sich im wesentlichen auch mit der Ausbildung der Totemvorstellungen. Ein gewisses Maß hierfür läßt sich an der Verbreitung der Totemnamen und ihrer Verwendung für die Bezeichnung der verschiedenen Gesellschaftsgruppen gewinnen. Bei den Australiern ist es sehr selten, daß die Sippen, in die ein Stamm zerfällt und die als die nächsten, gemeinsame Wohnplätze und Jagdgebiete einnehmenden Gruppen anzusehen sind, sich selbst nach einem bestimmten Totemtier nennen. Dies weist deutlich darauf hin, daß in dem Zusammenleben dieser nächsten stammverwandten Gruppen und natürlich noch mehr in dem des Stammes selbst die Vorstellung der gemeinsamen Abstammung verhältnismäßig zurücktritt. Der eigentliche Sitz der durch das gleiche Stammtier zusammengehaltenen Einheit ist vielmehr die Untergruppe des Clans, die eine Art erweiterter Familiengemeinschaft bildet. Im Gegensatze hierzu sind bei den Amerikanern Totemgemeinschaft und Sippengemeinschaft meist zusammenfallende Begriffe. Neben

den Totemnamen, die die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gens bezeichnen, gibt es noch Personennamen, die meist irgendeine bildliche Bedeutung besitzen, wie z. B. »hängende Blume« für ein Mädchen, »Torhüter« für einen Mann und ähnliche. Sie sind jedoch offenbar späteren Ursprungs als die Sippennamen und haben mit den Totems an sich nichts zu tun. Auch werden sie nicht selten während des Lebens, namentlich beim Eintritt in das Mannesalter, gewechselt [1]). In diesen Erscheinungen verrät sich erstens ein gewisser Parallelismus von Stammesorganisation und Ausbildung des Systems der Totembezeichnungen: je gegliederter die Gesellschaft ist, um so strenger ist die Totembezeichnung durchgeführt. Zweitens aber deuten sie zugleich an, daß der Totemname zwar stets ein Gruppenname ist, daß er aber in dem System der sich bildenden Gruppen von unten nach oben, d. h. von engeren zu umfassenderen Verbänden fortschreitet. Dagegen spricht durchaus nichts für die auf Grund dieser Tatsache geäußerte Vermutung, daß sie bei dem Individuum beginne und bei der Gens oder Sippe ende. Vielmehr beschränkt sich allem Anscheine nach die Bewegung lediglich auf den Aufstieg von der engeren Gruppe zur Gens. Zwar erhalten in Australien wie in Amerika die Kinder persönliche Namen, und mindestens die Namen, die in Australien die Jünglinge bei der Männerweihe empfangen, sind Totemnamen von Tieren, die dann als persönliche Schutztiere gelten. Aber diese persönlichen Totems, die mit besonderen magischen Zeremonien zugeteilt werden, sind nicht selten Geheimnamen; sie sind also sichtlich erst aus einem teilweisen Übergang des Totems in einen persönlichen Schutzdämon hervorgegangen. Endlich die amerikanischen Personennamen sind überhaupt keine Totemnamen, sie werden aber dem Einzelnen von der gesamten Gens erteilt, und häufig ist daher eine gewisse Anzahl frei erfundener Personennamen Eigentum einer bestimmten Gens und darf von keiner andern benachbarten gebraucht werden. Alles dies spricht dafür, daß die Totemnamen von vornherein Gruppennamen sind, daß sie aber mit fortschreitender Organisation der Ge-

[1]) Rücksichtlich der australischen Stammesnamen vgl. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, 1904, p. 104 ff., über die amerikanischen Guy Mallery, Ethnol. Rep. Washington, X, 1893, p. 443 ff. L. Morgan, Die Urgesellschaft, 1891, S. 66 ff.

sellschaft von engeren an weitere Gruppen übergehen, ohne dabei die Sippe oder Gens zu überschreiten. Mit der zunehmenden Teilung des ursprünglichen Stammes in eine größere Zahl von Untergliedern wird also die Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung nicht beschränkter, sondern umfassender, bis sie an der Gesamtheit der in dem Clan Zusammenlebenden ihre nicht überschreitbare Grenze findet. Gleichzeitig aber dehnt sich auch die Verbindung in dem Kultus, der dem gemeinsamen Stamm- und Schutztier entspricht, über einen größeren Kreis aus. In dieser Ausbreitung über größere Gemeinschaften liegt dann zugleich ein Moment, das die ursprüngliche Bedeutung der Totems als Ahnentiere mehr und mehr beeinträchtigt und sie entweder in die ausschließliche Rolle von Schutzdämonen übergehen oder sogar die Totemnamen nur als äußere Sippenbezeichnungen bestehen läßt. So kommt es, daß in Amerika, wo der Totemismus in Sinnbildern und Namen äußerlich die ganze Gliederung der Gesellschaft beherrscht, seine kultische Bedeutung weit hinter der des australischen zurücktritt. Teils sind die Speisegebote nur noch in Spuren erhalten, teils sind die einst vielleicht in einer ursprünglicheren und reineren Form vorhandenen Totemfeste von dem Dämonenkultus durchsetzt oder ganz von ihm zurückgedrängt worden. Besonders in den südlichen Gebieten hat sichtlich der Kultus der Fruchtbarkeitsdämonen einen solchen zersetzenden Einfluß ausgeübt[1]). Nicht minder beweisen aber schließlich die in den Naturmythus hinüberspielenden Legenden vom Ursprung der Totems, daß die Erinnerung an ihre Bedeutung als Ahnentiere vielfach völlig erloschen ist[2]).

Immerhin bleibt die Durchdringung der Gesellschaft mit Totemnamen insofern ein gewisses Maß für die Stufe der sozialen Organisation, als man in jener mindestens einen Hinweis auf die einstige Zusammenfassung bestimmter Gruppen zu natürlichen Kultgenossen-

---

[1]) Vgl. unten II. 4.

[2]) J. O. Dorsey, Ethnol. Rep. Washington, XI, 1894, p. 371. W. J. Mc Gee, ebend. XV, 1897, p. 184. (Sioux.) Legenden über den Ursprung der Totemnamen bei den Zuñis bei F. H. Cushing, ebend. XIII, 1896, p. 386. Den Eskimos hat man zuweilen den Totemismus überhaupt abgesprochen. Spuren desselben, besonders in Bildern, Masken und Namen, sind aber auch bei ihnen zu finden. Vgl. E. W. Nelson über die Eskimos der Behringstraße, Ethnol. Rep. Washington, XVIII, 1899, S. 322 ff.

schaften sehen darf. Doch wird diese Entwicklung, abgesehen von andern mythologischen Einflüssen, offenbar von früh an durch jene zweite Bedeutung der Totems gestört, die, ursprünglich mit der des Stammtiers eng verwachsen, mehr und mehr zum Übergewicht gelangt und schließlich, namentlich wenn auch noch von außen eingreifende Erschütterungen die soziale Ordnung selbst aus ihren Fugen bringen, zur alleinstehenden wird. Ein Anfang zu diesem Übergang ist schon da gegeben, wo, wie in weiter Ausdehnung bei den australischen Stämmen, bei der Geburt oder namentlich bei der Männerweihe, dem Einzelnen ein besonderes Totem als Schutzdämon zugeteilt wird. Bleibt aber hier immer noch durch die Geheimhaltung des letzteren eine Scheidung zwischen dem Ahnentier und dem tierischen Schutzdämon gewahrt, so schwindet nun diese vollends, wenn, wie ebenfalls bei manchen Stämmen Australiens, neben den eigentlichen Verwandtschaftstotems besondere für jedes der beiden Geschlechter geschaffen werden. Auf amerikanischem Boden hat in ähnlichem Sinne der mächtige Einfluß der geheimen Gesellschaften gewirkt. Sie sind Kultgenossenschaften, deren Mitglieder sich unter dem Zeichen eines Totemtiers zu Zauberzeremonien vereinigen, zu denen aber der Eintritt von freier Wahl oder von andern der Abstammung fernliegenden Bedingungen abhängt. Auch hier hat daher das Totem seine genealogische Bedeutung verloren, um zum reinen Schutzdämon zu werden. Wo dann vollends solche dem Kultus eines bestimmten Totemtiers sich widmende Genossenschaften unter sich wiederum Verbrüderungen bilden, die sich über verschiedene Stämme erstrecken, da scheiden sich die einst zusammenfließenden Begriffe des Ahnentiers und des Schutztiers nun auch in den Kultobjekten, ebenso wie in den ihnen gewidmeten Kultgebräuchen. Die so entstehende Konkurrenz tendiert aber wiederum überall dahin, den dringenderen Motiven des Schutzes zum Sieg zu verhelfen.

Diese Sonderung und der aus ihr entspringende Wandel der Motive bringt endlich noch andere Folgen mit sich, die nun abermals Merkmale abgeben, an denen sich die tieferen von den höheren Stufen unterscheiden lassen. Das Ahnentotem bleibt seiner Natur nach auf eine bestimmte soziale Gruppe beschränkt: es kann weder einem aus vielen Stämmen bestehenden Volke gemeinsam,

noch kann es einem Individuum allein eigen sein. Je mehr dagegen das Totemtier zum Schutztier wird, um so mehr geschieht es, daß es sich gleichzeitig zu generalisieren und zu individualisieren strebt. Bei diesem Doppelprozeß geht in der Regel die Individualisierung voran. Denn das Schutzbedürfnis ist immer zunächst ein egoistisches, und es müssen starke soziale Triebe hinzukommen, wenn es sich über eine größere Gemeinschaft ausdehnen soll. Geschieht das aber einmal, so bilden nun die Stammesgrenzen keine Schranken mehr; und auch hier entspricht diesen natürlichen psychologischen Bedingungen das Verhältnis der Kulturstufen. Das individuelle Schutztotem findet sich schon bei den Australiern, wenn es sich auch im Gegensatze zu den Gruppentotems, die allen bekannt sind, oft noch durch sein Geheimhalten verbirgt. Gemeinsame Schutztotems, die außerhalb der Stammesorganisation und der in dieser eingeschlossenen Scheidung der Geschlechter stehen, gibt es aber allem Anscheine nach überhaupt nicht. Alle gemeinsamen Kulte sind also Stammeskulte, wenn auch zu einzelnen von ihnen, z. B. besonders zu der hier im Vordergrund stehenden Männerweihe, zuweilen Angehörige anderer Stämme geladen werden. Bei den Amerikanern dagegen hat im allgemeinen jeder Einzelne neben dem Gruppentotem sein persönliches Schutztotem, und über beide erhebt sich nicht selten auch das Totem einer möglicherweise über zahlreiche Stämme sich erstreckenden Kultgesellschaft. Den Vorrang, den so der Schutz in seinen beiden Formen, der generellen und der individuellen, gewinnt, spricht sich dann sowohl hier wie anderwärts, wo solche tierische Schutzdämonen auf totemistischer Grundlage entstanden sind, in höchst charakteristischer Weise darin aus, daß die ganze Genossenschaft eine bestimmte Tierspezies, und der Einzelne, der ihr angehört, ein einzelnes Exemplar dieser Spezies zum besonderen Totem hat[1]). So individualisiert sich das Totem als Schutztier in doppeltem Sinne: es ist Schutzgeist eines Einzelnen, und es ist selbst ein individuelles Tier. Kennt der Australier, wie man behauptet, individuelle Totems nur in der ersten, nicht in der zweiten dieser Bedeutungen, so würde sich auch darin ein weiter

[1]) Ähnliches wird auch von den Zulus berichtet (Frazer, The golden Bough[2], III, p. 409 f.).

zurückliegendes Stadium in diesen Übergängen zum persönlichen Schutzdämon verraten [1]).

Wenn nun aber schließlich trotz dieses vorwaltenden Strebens, das Ahnentier in einen Schutzdämon zu verwandeln, das erstere vielfach mit merkwürdiger Beharrlichkeit erhalten geblieben ist, so steht dies wohl in enger Verbindung damit, daß sein Kultus ein unmittelbarer religiöser Ausdruck der natürlichen Verfassung der menschlichen Gesellschaft ist, sobald sich die letztere über den Zustand der ungeteilten Horde erhoben hat. Darum hat in dem Hauptgebiet primitiver Gentilverfassungen, in Nordamerika, trotz der ihm entgegenwirkenden Einflüsse der Totemismus im Verhältnis zu der hier erreichten Stufe der Kultur die bleibendsten Spuren zurückgelassen. Wo unter der Nachwirkung mächtiger, die alten Stammesgrenzen verwischender Völkerbewegungen große politische Schöpfungen entstanden, wie in Zentral- und Südamerika die Reiche Mexikos und Perus, da ist aber mit den alten Stammesgliederungen auch der Totemismus verschwunden, soweit er nicht, wie überall sonst in der Mythologie der Kulturvölker, von dem reicher sich ausbildenden Naturmythus assimiliert wurde. Ähnlich zeigt er sich innerhalb des Gebietes der malayo-polynesischen Inselwelt teils von einem phantastischen Naturmythus, teils, wie besonders in Melanesien, von einem wilden Dämonenglauben und Fetischismus überwuchert. Wieder ein anderes Bild zeigt endlich Afrika mit seinen scharf hervortretenden Unterschieden namentlich zwischen den südlichen und östlichen Bantuvölkern und den Negern Zentral- und Westafrikas. Bei den ersteren allem Anscheine nach eine Mischung von Totemismus und Manismus, aber mit vorwiegender Entwicklung des ersteren in der Richtung der Schutzdämonen; bei den letzteren alles zurückgedrängt von fetischistischen Zauberkulten, innerhalb deren nur die gelegentlich an einzelne Tiere geknüpften Zaubervorstellungen als mögliche Reste eines dereinst bestehenden Totemismus zu deuten sind. Auch diese Erscheinungen darf man aber wohl als negative Zeugnisse für den Zusammenhang von Totemismus und primitiver, auf Hordenteilung und Gruppenheirat beruhender Stammesverfassung betrachten. Denn gerade in Afrika und vor allem in den eigentlichen Neger-

[1]) Frazer, a. a. O. III, p. 417.

staaten sind die Grundlagen der alten Stammesorganisationen längst zerstört, und der Despotismus im Verein mit der Polygamie und der Vorherrschaft der räumlichen, in festen Dorfschaften ansässigen Volksgruppen über die genealogischen Verbände hat für den tierischen wie für den menschlichen Ahnen nur einen spärlichen Platz gelassen. So ist auch hier schließlich neben den zersplitterten Elementen eines Naturmythus der primitive Animismus in einem Zauber- und Fetischkult zurückgeblieben, wie er das Ende und wahrscheinlich auch der Anfang aller auf dem Grund der Seelenvorstellungen entstehenden Kultformen ist. Unzweifelhaft bezeichnet nun ihm gegenüber der Totemismus eine wesentlich höhere Stufe. Gebunden an eine Organisation der Gesellschaft, in der schon die ersten spärlichen Anfänge geschichtlicher Tradition sich regen, und in der dem entsprechend auch räumlich die Verbreitung übereinstimmender Vorstellungen zunimmt, entstehen hier zum erstenmal Kulte, die nicht bloß von Fall zu Fall, je nachdem die Abwehr von Gefahr oder der Erfolg in Arbeit und Krieg es fordern, Schutz oder Rache gewinnen möchten. Vielmehr ist es der Stamm und in weiterer Folge das aus verwandten Stämmen bestehende Volk, das die festen Normen, die es in Sitte und Brauch befolgt, auch auf den Kultus überträgt. Dabei hört dieser freilich nicht auf, auch fernerhin individuellen und wechselnden Bedürfnissen zu dienen. Daneben aber gewinnt er in Stammesfesten und Kultgenossenschaften bleibendere Formen. So sind in dem Totemismus die kultische und die soziale Bedeutung eng verknüpft: die Stammesorganisation schafft geordnete Normen des Kultus, und der Kultus befestigt die Organisation der Gesellschaft. Indem er dann weiterhin zuvor getrennte Stämme zu gemeinsamen Kultzwecken verbindet, wird er eines der wichtigsten Vehikel, das von der Stammesverfassung, aus der die totemistischen Kulte hervorgewachsen sind, zur Bildung umfassenderer nationaler Verbände und damit freilich auch zu seiner eigenen Auflösung führt.

d. Totemistische Kulte.

Der Totemismus bewährt seine über die besonderen Inhalte des mythologischen Denkens, die er umfaßt, hinausreichende Bedeutung nicht zum wenigsten darin, daß er geordnete rituelle Bräuche ent-

stehen läßt, die zu bestimmten Zeiten oder bei bestimmten wichtigen Lebensanlässen geübt werden. Die totemistischen Kulte scheiden sich daher durch zwei wichtige Merkmale von den fetischistischen Zauberriten, wie sie früher (S. 310 f.) an einem Beispiel geschildert wurden. Erstens ist es nicht mehr bloß die Not des Augenblicks, Krankheit, Tod, Mißwachs oder Krieg, die die Einzelnen zu einer gemeinsamen Feier zusammenführt; und zweitens ist diese selbst nicht bloß eine erweiterte und verstärkte Wiederholung der Zauberbräuche, die jeder alltäglich zur Erreichung seiner individuellen Wünsche ausübt, sondern der Kult wird, abgesehen von dem Heil, das er dem Einzelnen bringen soll, zugleich zum Selbstzweck. Gewisse Kultzeremonien gehören zu den notwendig einzuhaltenden Normen des Lebens, auch wenn gar kein augenblicklicher Anlaß vorliegt, nach Hilfe oder Schutz zu begehren. Darum ist der Schritt, der von dem momentan geübten Zauberbrauch zu diesem ersten geordneten Kult führt, so roh dieser sein mag, vielleicht der größte und wichtigste, der in der Geschichte des Kultus überhaupt getan worden ist. Natürlich schließt dieser Schritt nicht aus, daß nicht auch fortan besondere, außergewöhnliche Anlässe und die tägliche Not des Lebens zu Kulthandlungen Anlaß geben, wobei dann auf diese individuellen Riten wiederum die im öffentlichen Kult entwickelten Formen zurückwirken. Nicht minder gilt es aber für die totemistischen Kulte wie für alle andern, die sich nun in aufsteigender Richtung anschließen, als Regel, daß in das Neue, was die mythologische Vorstellungsform, von welcher der Kult getragen wird, mit sich führt, nun auch das meiste als ein bereits erworbener Besitz hinübergenommen wird, was innerhalb der primitiveren Glaubensformen entstanden war. Deshalb gibt es einen rein totemistischen Kultus überhaupt nicht, so wenig wie es einen reinen Dämonenkult oder einen der Seelen- und Dämonenvorstellungen entbehrenden Naturkult gibt. In die totemistischen Kulte gehen, neben spärlicheren Bestandteilen des Naturmythus, vor allem Zaubervorstellungen, Fetischismus und Amulettglaube neben dem treuen Begleiter der Totems, dem Dämonenglauben, ein. Immerhin rechtfertigt sich der Ausdruck »totemistische Kulte« überall da, wo Tiere in der doppelten Eigenschaft der Ahnen- und der Schutztiere im Mittelpunkt des Kultus stehen.

Wie jeder der entwickelteren Kulte, so zerfällt nun auch dieser in zweierlei Normen: in Vorschriften, die von jedem, der der Kultgemeinschaft angehört, fortwährend befolgt werden müssen, und die demnach das tägliche Leben des Einzelnen regeln, und in Gesetze, nach denen zu bestimmten Zeiten oder bei bestimmten Anlässen von der ganzen Kultgemeinschaft oder von bestimmten Abteilungen derselben Kultfeste gefeiert werden, die entweder eigens der Verehrung eines Totemtiers geweiht sind oder gewisse Ordnungen des gemeinsamen Lebens, wie die Männerweihe der Jünglinge oder auf der Stufe des Ackerbaues die Aussaat und Ernte, begleiten. Neben diesen regelmäßigen Kultfesten, für die sich schon innerhalb primitiver Zustände eine Art Festkalender ausgebildet hat, fehlt es dann nicht an ausnahmsweise angeordneten besonderen Anlässen, wie beim Tod eines Häuptlings, beim Ausbruch eines Krieges, beim Friedensschluß, bei anhaltender Dürre zur Erflehung von Regen und Fruchtbarkeit usw. Der ersten dieser Klassen, der individuellen Kultnormen, ist oben bei den allgemeinen Erscheinungen des Totemismus bereits gedacht worden. Sie bestehen in jenen Verboten und Befugnissen, die die Enthaltung vom Fleisch der Totemtiere oder dessen Genuß regeln. Alle Speiseverbote und -gebote, die von da an ein fast nie fehlender Bestandteil der Kulte bleiben, wurzeln wahrscheinlich in diesem frühesten unter den zu einer festen Ordnung entwickelten Kulten, und sie haben ihre natürliche Quelle darin, daß das Objekt, auf das er sich bezieht, das Tier, in diesem Fall selbst zugleich das Objekt des Verbots wie der Gebote ist. Der entsagende Totemismus enthält sich des Tieres, weil es ein heiliges Wesen ist, der genießende gebietet, es unter bestimmten Weihezeremonien zu verzehren, weil dadurch der Genießende ebenfalls der seelischen Kräfte oder, auf einer weiteren Stufe, der dem Tier innewohnenden Heiligkeit teilhaft werden soll. Alles was sonst noch von individuellen Geboten oder Verboten vorkommt, gehört dem Zauber- oder Dämonenglauben an und liegt daher an sich außerhalb des totemistischen Kultus.

Eine ungleich größere Bedeutung haben, wenigstens für die allgemeine Entwicklung des Kultwesens und ihre Rückwirkungen auf die Gesellschaft, die generellen Kulte mit den sie begleitenden regelmäßigen Festfeiern. Sie scheiden sich von früh an hauptsäch-

lich in zwei Formen: in die Totemfeste und die Stammesfeste. Zu ihnen kommt dann bei der Entwicklung der Bodenkultur noch als eine wichtige dritte Form die der Vegetationsfeste. Indem jedoch bei den letzteren die totemistischen Elemente mehr und mehr zurückgedrängt werden, um den Vegetationsdämonen und den an sie geknüpften eigentümlichen Zaubervorstellungen Platz zu machen, wandern die Vegetationsfeste mit ihren besonders an Aussaat und Ernte gebundenen Bräuchen allmählich ganz in das Gebiet des Dämonenkultus hinüber, in dem nun die alten Totems nur noch eine nebensächliche Bedeutung bewahren. So bleiben als die spezifischen Totemkulte hauptsächlich die beiden ersten übrig. Totemfeste und Stammesfeste können aber, da beidemal das Fest von den Stämmen gefeiert wird, nur in dem Sinne unterschieden werden, daß bei der Totemfeier das Totemtier das Hauptobjekt des Kultus ist, während bei der Stammesfeier ein wichtiges Ereignis des Stammeslebens den nächsten Zweck des Festes bildet, bei dessen Begehung dann die Totems als die Hilfsmächte gelten, unter deren Schutz der zu feiernde Lebensakt gestellt wird. Auf diese Weise repräsentieren beiderlei Feste zugleich die zwei Faktoren, aus denen jeder Kultus besteht: die Kultobjekte und die Kultgemeinde.

Über die erste dieser Formen, die Totemfeste, besitzen wir wertvolle Schilderungen aus dem Hauptgebiet des primitiven Totemismus, besonders von den nördlichen Stämmen des zentralen Australiens [1]). Abgesehen von solchen den Totemtieren gewidmeten Zeremonien, die Bestandteile der Stammesfeste, namentlich der weit ausgedehnten Männerweihen der Jünglinge bilden, treten uns hauptsächlich zwei spezifisch verschiedene Kultfeiern dieser Art entgegen. Die eine ist dem Ursprung des Ahnentiers und der Erzeugung der Urväter des Stammes aus ihm gewidmet. Diese Totemfeste haben also eine Art primitiver Theogonie zu ihrem Inhalt, und ihr Charakter besteht wesentlich darin, daß sie in mimischen Tänzen die theogonischen Vorstellungen vorführen. Die Tanzenden ahmen dabei die Bewegungen des Tieres oft mit großer Gewandtheit nach. Sie scheuen auch nicht davor zurück, selbst Fliegen oder Pflanzen

---

[1]) Vgl. bes. Spencer and Gillen, The native Tribes of Central-Australia, 1899, p. 167 ff. The northern Tribes of Central-Australia, 1904, p. 177 ff. und 283 ff.

durch ihre Bewegungen oder durch Bemalungen und Gewandattribute zu imitieren. Da nach dem Zeugnis der unten zu erwähnenden anthropogonischen Mythen die Vorstellung weit verbreitet ist, daß aus den Tierahnen zunächst allerlei Zwischenwesen, bald Geister, bald dämonische Zwittergestalten, hervorgegangen seien, so sind vor allem diese theogonischen Totemkulte, die zugleich frühe Beispiele einer Art mimisch-dramatischer Darstellung bieten, reichlich durchsetzt mit Bestandteilen eines Dämonenkultus, und die diesem eigenen Zauberstäbe und Zaubersteine spielen bei ihnen eine große Rolle. (Vgl. unten II, 4.) Von solchen dem Totemismus an sich fremden Bestandteilen scheint die zweite Gruppe der Totemfeste verhältnismäßig freier zu sein. Wie jene in die Vergangenheit, so sind diese in die Zukunft gerichtet. Sie gehen aus dem Glauben hervor, daß der Bestand des Stammes und seiner Mitglieder an die Erhaltung des Totems gebunden sei. Demgemäß wird hier wieder in Bewegungen und Tänzen die Vermehrung der Totems dargestellt, oder es werden pantomimische Zauberhandlungen ausgeführt, die eine solche Vermehrung bewirken sollen. Zur Vermehrung der Fischtotems z. B. werden einem Manne von der zugehörigen Sippe zuerst die Arme mit einem geschärften Knochen durchstoßen, worauf er dann in das Wasser steigt, in dem nun durch sein ausfließendes Blut angeblich neue Totemtiere entstehen. Zur Vermehrung der Eidechsentotems errichtet man einen Hügel aus Lehm, der die Eidechse darstellt, und streut dann die dem Hügel entnommenen Erdstücke nach allen Richtungen aus. Ein zu gleichem Zweck geübter Ritus besteht ferner darin, daß der Häuptling oder eine Anzahl der Mitglieder des Stammes von dem Totemtier oder der Totempflanze, deren Genuß sonst verboten ist, eine kleine Menge verzehren. Alle diese Riten sind augenscheinlich Zauberhandlungen, die bald, wie das Ausstreuen des als Totemtier vorgestellten Erdhaufens, dem Gebiet des symbolischen, bald, wie das Bluten des Stammesrepräsentanten oder das Essen des Totems, dem des direkten Zaubers angehören. (Vgl. oben S. 274 ff.)

Auch für die totemistischen Stammesfeste bietet Australien belehrende Beispiele [1]). Das Hauptfest ist hier das der Männerweihe

---

[1]) Vgl. die Schilderungen von Howitt, The native Tribes of South-East Australia,

der Jünglinge. Es zieht sich meist durch mehrere Tage hin, und eine längere Vorbereitung, während deren die jungen Leute unter der Leitung älterer Männer und besonders der Medizinmänner stehen, geht dem eigentlichen Feste voran. Dieses selbst bietet ein äußerst wechselndes Bild, in dem ernste Zeremonien, harte körperliche Prüfungen der Knaben und heitere Spiele einander ablösen. Unter diesen steht wiederum der Tiertanz, bei dem die Teilnehmer die Bewegungen der Totemtiere nachahmen, im Vordergrund. Auch hier greifen aber Fetisch- und Dämonenvorstellungen ein, die ersteren namentlich in der Form der Zaubersteine und Zauberstäbe (der »Churingas« der Australier). Gleichwohl bilden die Totems den eigentlichen Mittelpunkt der Kulthandlungen, daher nicht selten die oben als spezifische Totemfeiern erwähnten Zeremonien episodisch das Fest, zu dem sich auch verwandte und befreundete Stämme einfinden, unterbrechen. Zugleich findet dieses, im Unterschied von den meisten Totemfesten, unter Zuziehung der Frauen statt, denen jedoch die geheimeren Zeremonien verborgen bleiben. Den Hauptinhalt der Feier selbst bildet, neben der Zeremonie des Ausschlagens der Schneidezähne, die deutlich auf animistische Vorstellungen hinweist[1]), eine Reihe von Prüfungen, denen die Novizen unterworfen werden. Sie müssen bei dem in der Mitte des Festplatzes brennenden Feuer in dichter Nähe verweilen, körperliche Mißhandlungen ertragen, ohne zu klagen. Ebenso müssen sie, ohne eine Miene zu verziehen, den belustigenden Tiertänzen zusehen, bei denen die Erwachsenen in lautes Gelächter ausbrechen. Ist auf diese Weise ihre Standhaftigkeit erprobt, so werden ihnen für die weitere Lebensführung die Regeln eingeprägt: den alten Männern zu gehorchen, alles was sie haben mit ihren Freunden zu teilen, friedlich mit ihren Freunden zu leben, Mädchen und verheirateten Frauen fern zu bleiben und den Speisegesetzen zu gehorchen[2]). Es sind, wie man sieht, Normen einer primitiven Moral, die weder in ihrem Inhalt noch in ihrer Beschränkung auf Stammesgenossen und Freunde von

---

p. 509 ff. Spencer and Gillen, The native Tribes of Central Australia, p. 212 ff. The northern Tribes of Central Australia, p. 226, 283 ff.

[1]) Vgl. darüber oben S. 144, 232 f.

[2]) Howitt, a. a. O. p. 633.

den sittlich-religiösen Geboten der alten Kulturvölker, wie sie uns z. B. im mosaischen Dekalog überliefert sind, allzuweit abweichen.

Auch das zweite große Gebiet der Stammesorganisationen und des Totemismus, Amerika, bietet in seinen Kultzeremonien und Festen analoge Erscheinungen. Nur treten hier unter dem Einfluß der Ackerbaukulte Dämonenvorstellungen und naturmythologische Elemente stärker hervor, während die wechselnderen, bereits der Stufe eines geschichtlichen Lebens sich nähernden Bedingungen der Kultur feierliche Prozessionen mit sich führen, die sich auf einzelne, die Interessen der Gemeinschaft tiefer erregende Ereignisse beziehen. Damit hängt dann vornehmlich auch die Bildung von Kultgenossenschaften zusammen, die unter der Leitung eines besonderen Priesterstandes stehen. Indem endlich die allen Zauberriten innewohnende Tendenz wirksam wird, die Vorstellung der geheimnisvollen Macht des Zaubers in das Gebot der Geheimhaltung der Zauberbräuche selbst umzusetzen, dehnt sich der Glaube an den Besitz solcher übernatürlicher Mittel von dem Medizinmann und Priester auf die den Kultgenossenschaften angehörende Laienwelt aus. Diese zerfällt nun in eine Anzahl von Graden, durch die der Novize allmählich zu den höchsten Weihen emporzusteigen hat. Nicht selten sind diese verschiedenen Grade durch Bemalungen und andern Körperschmuck ausgezeichnet, Attribute, denen ein geheimnisvoller, nur den Eingeweihten bekannter Sinn beigelegt wird[1]. In allen diesen Erscheinungen treten die fortschreitenden Wechselwirkungen zwischen Stammesorganisation und Kultusordnung immer entschiedener zutage. Die Gradabstufungen der Kultgenossenschaften wirken auf die Ordnungen des Stammesverbandes zurück, indem sie die genealogischen Sonderungen verwischen und eine allmählich eintretende Ständescheidung vorbereiten.

---

[1]) Über diese geheimen Gesellschaften vgl. besonders Boas, The social Organisation and the secret Societies of the Kwakiutl Indians, Report of the U. S. National Museum, 1895, p. 396 ff. Ferner A. W. Hoffmann, Ethnol. Rep. Washington, VII, 1891, p. 149 ff. (Die große Medizingesellschaft der Odschibwä-Indianer, Minn.) Einen totemistischen Charakter zeigen auch die Feste der oben erwähnten, von J. W. Fewkes geschilderten Tusayanischen Schlangen- und Antilopengesellschaften, ebend. XVI, 1897, p. 273 ff. und XIX, 2, 1900, p. 622 ff.

e. Der Ursprung des Totemismus.

Die Wagandas, bei denen, wie bei manchen andern südafrikanischen Stämmen, der Totemismus in allerlei Speiseverboten nachwirkt, sollen erzählen, ihren Vorfahren habe das Fleisch mancher Tiere mißfallen, und sie hätten daher auch ihren Nachkommen das Gesetz hinterlassen, davon nichts zu genießen [1]. Diese Erzählung ist ein gutes Beispiel für die Art, wie sich primitive Völker, bei denen bestimmte Kultvorschriften ihre einstige Bedeutung verloren und nur noch unter der Macht der Tradition ihre Geltung bewahrt haben, über deren Ursprung Rechenschaft zu geben pflegen. Das erste beste Motiv, das möglicherweise einen Brauch erzeugen könnte, wird für dessen wirkliche Ursache ausgegeben. Von diesem Verfahren primitiver Völker scheint jedoch das mancher Psychologen nicht wesentlich verschieden zu sein. Wenn z. B. Herbert Spencer und John Lubbock den Totemismus daraus ableiten, daß die Mitglieder frühester menschlicher Gesellschaften einander Spitznamen, wie Schlange, Bär, Wolf u. dgl., gegeben hätten, so dürfte diese Interpretation von jener Theorie der Wagandas über die Speiseverbote nicht allzu weit abweichen [2].

Eine annehmbarere Form nimmt ohne Frage diese Theorie an, wenn man sie, wie es von Andrew Lang geschehen ist, nicht oder doch nicht ausschließlich auf einen in die Urzeiten menschlicher Gesellschaft projizierten Gebrauch von Spottnamen einschränkt, sondern von der allgemeineren Voraussetzung ausgeht, in der Entwicklung des Totemismus sei der Totemname das Erste gewesen, und an ihn habe sich erst die Bedeutung des Totems als eines Ahnen- und Schutztiers angeschlossen [3]. In dieser Verallgemeine-

---

[1] Frazer, The golden Bough [2], I, p. 364.

[2] Herbert Spencer, Prinzipien der Soziologie, deutsch von B. Vetter, I, S. 412 ff. Lubbock, Ursprung der Zivilisation, S. 182.

[3] Andrew Lang, The Secret of the Totem, 1905, bes. p. 115 ff. In einem früheren Werk (Social Origins, p. 166 ff.) hatte sich A. Lang im wesentlichen der Ansicht Herbert Spencers angeschlossen, mit der Modifikation, daß die Totems nicht aus Necknamen, die die Individuen, sondern aus solchen, die die Gruppen sich gegenseitig gaben, hervorgegangen seien. Auch in seinem neuesten Werk gilt ihm dies noch als eine sehr häufige Quelle der Namenentstehung, doch nicht mehr als die einzige.

rung hat die Theorie den Vorzug, daß sie eine weit verbreitete Kultform wenigstens nicht bloß aus einem intellektuellen Mißverständnis ableitet, sondern sich auf eine unzweifelhafte Eigenschaft des mythologischen Denkens beruft. Dies ist die Eigenschaft, daß der Name, ebenso wie das Bild, dem Naturmenschen ein Stück seiner selbst ist, ebensogut wie der eigene Körper an seinem seelischen Leben teilnimmt. Ein Mensch, der mit dem Namen eines Tieres genannt wird, mag sich daher mit dem Tier identisch fühlen; und hieran können dann leicht die weiteren Vorstellungen sich anreihen, das Tier sei sein Ahne, sein Schutzgeist usw. Sicherlich wird hiermit eine Seite getroffen, die den Totemvorstellungen eigen ist und möglicherweise zu ihrer Erhaltung beitragen kann, nachdem ihre ursprünglichen Quellen längst verschüttet sind. Dagegen ist die Annahme, daß der Name, weil er natürlich früher gewesen sein muß als irgendeine an ihn geknüpfte magische Vorstellung, deshalb auch früher sei als die mythologische Vorstellung oder, wie Lang sich ausdrückt, als der »Aberglaube« (superstition) des Totemismus überhaupt, durch nichts zu erweisen und mit den wirklichen Tatsachen kaum zu vereinbaren. Bezeichnend ist in dieser Beziehung vor allem, daß, wo wir gleichzeitig innerhalb der Totemgebiete willkürliche Namengebungen vorfinden, solche mit den Totemnamen absolut nichts zu tun haben: so in Australien die Bezeichnungen der Stämme nach Orten oder nach Wörtern ihrer Sprache, oder in Nordamerika die persönlichen Eigennamen (vgl. oben S. 340 f.). Umgekehrt scheint der Totemname in sehr vielen Fällen gegenüber den an das Totemtier gebundenen Zaubervorstellungen eine ganze untergeordnete Rolle zu spielen, so daß eventuell einer Gruppe ein Totem eigen sein kann, ohne daß sie notwendig nach demselben genannt wird. Dazu kommt endlich, daß es keinen ersichtlichen Weg gibt, der von dem Namen als einer zufälligen äußeren Bezeichnung mit irgendeiner inneren Notwendigkeit zu den Erscheinungen des entsagenden und des genießenden Totemismus oder zu der Sitte der Exogamie führt, sondern daß beide erst auf Umwegen und durch Zwischenglieder von Zaubervorstellungen aus jenen abgeleitet werden müßten. Daß aber dann diese Erscheinungen in einer im ganzen so übereinstimmenden Weise aus dem äußerlichen und zufälligen Vorgang der Namen-

gebung hervorgegangen seien, das erscheint im höchsten Maße unwahrscheinlich. Nicht minder steht es schließlich im Widerspruch mit allem, was wir sonst von den Anfängen des Seelenglaubens und den aus ihm erwachsenen Vorstellungen wissen, daß jenen im Totemismus so üppige Blüten treibenden Zaubervorstellungen eine Periode wechselseitiger Namengebung vorangegangen sei, der dieses ganze Zauberwesen noch fern gelegen hätte. Das würde zu Ende gedacht wieder zu der allem, was wir von dem primitiven Menschen wissen, widersprechenden Voraussetzung führen, das mythologische Denken sei auf einer bereits fortgeschrittenen Stufe menschlicher Kultur — denn eine solche setzt zweifellos die Namengebung voraus — irgendeinmal plötzlich entstanden, und es sei nicht, worauf alle andern Zeugnisse hinweisen, eine alle Erscheinungen primitiver Kultur begleitende Bedingung gewesen. Wenn schließlich Lang diese Hypothese von der Priorität der Namengebung auf die Tatsache gründet, daß den Stämmen selbst, bei denen totemistische Bräuche verbreitet sind, die Erinnerung an den Ursprung derselben entschwunden zu sein pflegt, wie dies besonders aus ihren widerspruchsvollen anthropogonischen Mythen hervorgeht, so ist dies ebensowenig ein Beweis für den Ursprung des Totems aus Namen, wie die Dunkelheit des Ursprungs irgendeines späteren Mythus ein Beweis dafür ist, daß dieser irgendeinmal willkürlich erfunden wurde. Sind doch gerade im Gebiet der Mythologie die Vorgänge der Assimilation, Komplikation und Verschiebung der Vorstellungen rastlos tätig, um die alten Begriffe mit neuem Inhalt zu füllen und ihre ursprüngliche Bedeutung allmählich ganz zu verwischen [1].

Wie der Totemname als solcher nicht den Totemismus in der Fülle seiner Erscheinungen begreiflich macht, ebenso wird man aber bei seiner Erklärung auf einzelne Zeremonien von beschränkter und möglicherweise sekundärer Bedeutung keinen allzu großen Wert legen können. Das ist nicht selten von Seiten der Forscher geschehen, die sich um die Schilderung des Totemismus in seinen besonderen Verbreitungsgebieten verdient gemacht haben. So

[1] Man vergleiche hierzu die typischen Vorbilder beim Bedeutungswandel der Wörter, Bd. I², II, S. 515 ff.

werden von Howitt sowie von Spencer und Gillen die oben bei den Totemfesten geschilderten Zeremonien zur Vermehrung der Totems, die sogenannten Intichiumazeremonien, in den Mittelpunkt dieses ganzen Kultus gerückt. Danach sollen die ursprünglichen Totems Nahrungstiere und Nahrungspflanzen gewesen sein, was sowohl den Wunsch nach ihrer Vermehrung wie den ihnen gewidmeten Kultus begreiflich mache [1]). Doch die Intichiumazeremonien sind im Gegensatze zu dem über alle Teile der Welt verbreiteten Totemismus nur bei den Australiern und selbst bei ihnen nur bei gewissen, relativ fortgeschritteneren Stämmen zu finden. Es ist daher unwahrscheinlich, daß diese Kulte als primäre anzusehen seien. Nachdem einmal die Hauptbedeutung der Totems in die des magischen Schutzes verlegt war, lag es ja allerdings nahe, auf Zauberbräuche zu verfallen, die diesen Schutz durch Vermehrung der Totems erhöhen sollten. Doch der Umstand, daß zahlreiche Totems nicht gegessen werden, und noch mehr die Tatsache, daß überhaupt die eßbaren Jagd- und Nutztiere nicht die primären Totems zu sein scheinen, sind damit kaum in Einklang zu bringen. Auch erklärt die Hypothese nicht, daß das Totem gerade von den Angehörigen der Gruppe in der Regel nicht gegessen wird. Es würde also hier die psychologisch wenig wahrscheinliche Hilfshypothese erforderlich sein, jede Gruppe trachte danach, nur für eine andere, nicht für sich selbst die Nahrung zu vermehren. Vollends scheitert diese Erklärung da, wo das Verbot des Totemgenusses, wie in manchen Fällen, ein absolutes wird, das sich selbst auf Stammesfreunde erstreckt. Näher noch scheint es zu liegen, wenn man, im Hinblick auf die Bedeutung, die in den Totemkulten der Vorstellung des Zauberschutzes zukommt, das ursprüngliche Wesen des Totems in seinem Charakter als Schutzgeist sieht. Namentlich

[1]) Howitt, The native Tribes of South-East Australia, p. 152 ff. Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, p. 160 ff. Den ersten Anlaß zu solchen Vorstellungen vermutet Howitt in zufälligen Traumbildern (a. a. O. p. 154). Eine so zweifellose Rolle aber diesen, wie wir sahen, bei den Seelenvorstellungen zukommt, so wenig Anhaltspunkte bieten sich für eine direktere Beziehung der Traumbilder zum Totemismus. Immerhin ist diese Hypothese insofern wohl auf einer richtigen Spur, als sie überhaupt einen Zusammenhang mit den Seelenvorstellungen annimmt. Nur geht dieser, wie wir unten sehen werden, nach einer ganz andern Richtung.

die amerikanischen Totemkulte können in ihrer Verwebung mit Zauber- und Dämonenglauben diesen Gedanken erwecken. Ebenso ist in der besonders auf afrikanischem Boden verbreiteten Vorstellung der sogenannten »Buschseele«, als des in Tiergestalt dem Einzelnen beigegebenen Schutzgeistes (S. 333), diese Seite des Totembegriffs offenbar zur ausschließlichen Herrschaft gelangt. Aber daß gerade der amerikanische Totemismus trotz seiner bleibenden Wirkungen auf die Benennung der Stammesabteilungen tief eingreifende Wandlungen in Glauben und Kultus erfahren hat, ist schon oben bemerkt worden (S. 341 f.). Wenn daher manche amerikanische Ethnologen in dem Totemismus überhaupt nur eine Spezialform des Dämonenglaubens sehen möchten, so beruht das allem Anscheine nach auf einer Abstraktion aus lokal bedingten und aus mancherlei Bestandteilen gemischten Kultformen. Ebensowenig kann man in der »Buschseele« das Urbild des Totems und demnach in diesem selbst nur eine Projektion der eigenen Seele in umgebende Objekte erblicken [1]). Diese nach außen gewanderte und zum Schutzgeist gewordene Seele ist nicht minder eine sichtlich unter dem Einfluß des Dämonenglaubens entstandene Abzweigung des Totembegriffs, die gerade der ursprünglichsten Eigenschaft desselben, der des Ahnentiers, verlustig geworden ist.

Suchen wir nun, von solchen einzelnen, möglicher- oder wahrscheinlicherweise sekundären Mythenbildungen und Kultzeremonien

---

[1]) Frazer, The golden Bough², III, p. 418. In einer neueren Arbeit (Fortnightly Review, Sept. 1905, p. 455 ff.) hat Frazer dagegen umgekehrt die Vorstellung des Ahnentiers in den Vordergrund gestellt. Er sucht freilich von der Entstehung dieser Vorstellung in einer psychologisch so unwahrscheinlichen Weise Rechenschaft zu geben, daß das Fehlen beweisender ethnologischer Tatsachen wohl der geringste Mangel dieser neuen Theorie ist. Frazer meint nämlich, die Vorstellungen einer Abstammung des Menschen von Tieren oder Pflanzen seien aus allerlei Gedanken entstanden, die sich die Frauen über die Empfängnis der Kinder gemacht. Sie glaubten etwa, von dem Blick eines Tieres behext zu sein, unter einem Baume gelegen oder von einer Pflanze gegessen zu haben, wodurch der Geist des Tieres oder der Pflanze in sie übergegangen und das Kind selbst Tier oder Pflanze in menschlicher Gestalt geworden sei. Daß ein in der Ethnologie des Totemismus so viel bewanderter Forscher in dieser Weise zwischen der Theorie des Schutzdämons und des Ahnentiers hin und her schwankt, ist übrigens immerhin ein bezeichnendes Symptom für die Unsicherheit der über dieses Problem herrschenden völkerpsychologischen Anschauungen.

absehend, vor allen Dingen die Merkmale festzuhalten, die dem Totemismus unter relativ ursprünglichen Bedingungen zukommen, so treten uns als solche vornehmlich zwei entgegen. Erstens: die ursprünglichen Totems sind Tiere, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst überall Seelentiere. Zweitens: diese ursprünglichen Totems vereinigen in sich die Bedeutungen von Ahnenseelen und von Schutzdämonen. Als Ahnenseelen führen sie unmittelbar zurück zu den Seelenvorstellungen; als Schutzdämonen führen sie weiter zu dem Dämonenkultus, dessen Formen sich von früh an mit den totemistischen Kulten mischen, so daß diese geradezu als Kultformen erscheinen, die zwischen den beiden Gebieten des Seelen- und Dämonenglaubens eine Brücke schlagen.

Daß die ursprünglichen Totems Seelentiere sind, ergibt sich mit der in diesen Dingen überhaupt erreichbaren Sicherheit daraus, daß uns die letzteren überall unter den Totemtieren begegnen, während die andern tierischen, pflanzlichen oder leblosen Totems sehr viel größeren Schwankungen in ihrer Verbreitung unterworfen sind. So geht die Schlange, dieses allerorts herrschende Seelentier, auch in seiner Verbreitung als Totem wohl allen andern voran. Ihm zunächst kommen die Vögel, die Eidechse, Krokodil und Alligator, lauter Tiere, die uns auch in der primitiven Kunst, in der Ausschmückung der Gefäße und der Waffen sowie der als Zaubermittel gebrauchten Tätowierungen und Geräte begegnen[1]. Nun haben wir als eine nicht minder allgemeine Form der Umwandlung der Psyche im Augenblick des Todes den Übergang in die Schlange, den Vogel usw. kennen gelernt. Wo der Naturmensch in dem Seelentier den aus dem Leben Geschiedenen selbst sieht, da kann demnach auch die Form, in der er sich den Ahnen vorstellt, kaum eine andere sein als wiederum die des Seelentiers, in dem er ihn fortlebend denkt. Der tierische Ahne geht dem menschlichen voran. Denn der Glaube, daß der Gestorbene fortlebe, ist zunächst ganz an das Fortleben seiner in das Tier übergegangenen Seele geknüpft, die ursprünglich mit dem Tier eins ist und erst im Gefolge der unbestimmteren, nicht auf einzelne Menschen bezogenen Seelen oder Geister von dieser Verkörperung sich loslöst. So ist es kein zu-

[1]) Vgl. Bd. 3², S. 176 ff.

fälliges mythologisches Phantasieren, aber freilich noch weniger irgendeine Reflexion über die seelischen Eigenschaften der Tiere, sondern es ist ein natürliches und notwendiges Produkt der Metamorphosen der Psyche, das uns in dem Totem in seiner Bedeutung als Tierahne entgegentritt. Die an das primäre Seelentier sich anschließende Assoziation des soeben Verstorbenen mit dem vor unbestimmter Zeit dagewesenen Vorfahren verwandelt das Seelentier in den Tierahnen. Daraus erklären sich dann auch unmittelbar die beiden Formen des genießenden und des entsagenden Totemismus. Sie sind lediglich weitere Fortsetzungen des Verhaltens, zu dem schon dem primären Seelentier gegenüber die zwingenden Motive des Wunsches, sich die seelischen Kräfte des Verstorbenen anzueignen, und der gleichzeitigen Furcht vor dessen dämonischer Macht drängen. Das erste dieser Motive reizt den Primitiven dazu, von dem Seelentier auch dann zu genießen, wenn es, wie zumeist die Schlange, gar nicht zu den gewohnten Nahrungsmitteln gehört. Das zweite Motiv läßt ihn umgekehrt diesen Genuß auch da fürchten, wo der Nahrungstrieb den Genuß fordert. Aus diesem Widerstreit der Motive erklären sich nun auch alle Speisegebote und -verbote, von jenen Erscheinungen des Austausches an, wo die eine Gruppe der befreundeten darbringt, was diese sich selber versagt, bis zu der unbedingten Schonung des heiligen Tieres auf der einen und dem zeremoniellen Genuß desselben auf der andern Seite, der auf eine Vorzeit hinzuweisen scheint, in der überhaupt jene uralten Motive der Verzehrung der Totemtiere die vorherrschenden waren.

Aus der Eigenschaft des Ahnen geht endlich aber auch die zweite Eigenschaft des Totems, zugleich ein Schutzdämon zu sein, ohne weiteres hervor. Daß die Geister der Vorfahren das Leben des Menschen schützend begleiten, ist eine Vorstellung, die allen Stufen des mythologischen Denkens eigen ist, von dem primitiven Seelenkult an, der die Geister der eben Verstorbenen durch die Darbringung von Speisen und andern Opfern günstig zu stimmen sucht, bis zu dem Heroenkult, der die Vorfahren zu Göttern erhebt. Diese Vorstellung entspringt zunächst aus demselben Wunsch nach Hilfe in den Drangsalen des Lebens, dem so manche andere Bestandteile des Zauberglaubens ihr Dasein verdanken. Zugleich wurzelt sie aber in der Pietät gegen das Alter, die selbst wieder aus

dem Schutz entspringt, den das heranwachsende Geschlecht von der älteren Generation empfangen hat. Diese beiden Motive verschmelzen hier zu einer Totalwirkung, die als rein instinktiver Gefühlsimpuls den Menschen überall begleitet. Auch der totemistische Tierahne macht davon keine Ausnahme; ja bei ihm tritt wohl das immerhin dem eigenen Leben fremdere Sein des Tieres, das als ein rätselhafteres und darum zaubermächtiges erscheint, begünstigend hinzu. So wird der Tierahne zu einem besonders wirksamen Schutzgeist, und das Vertrauen auf seine Hilfe wird um so fester, weil dieser Ahne gleichzeitig der Ferne vergangener Zeiten und doch auch in seinen eigenen tierischen Abkömmlingen der unmittelbaren Gegenwart angehört. Daher bei dem Primitiven das Gedächtnis an die menschlichen Vorfahren nach einer kurzen, kaum über die nächste Generation hinausreichenden Zeit erlischt, während der Tierahne immer von neuem wieder aus der unmittelbaren Gegenwart in eine unbestimmte Vergangenheit projiziert wird. Darum ist nun aber auch der Tierahne nicht etwa eine merkwürdige, paradoxe Abart des Ahnenkultus, sondern er erscheint als die allein mögliche primitive Form desselben. Dem menschlichen Ahnen bereitet er den Weg; aber den Platz kann er diesem erst räumen, sobald die geschichtliche Erinnerung auch den menschlichen Vorfahren in jene deutlichere Beleuchtung rückt, die der Tierahne seiner in die unmittelbare Gegenwart sich erstreckenden Fortdauer verdankt. In dieser Fortdauer verblaßt nun zugleich mehr und mehr die Vorstellung des Ahnen, oder sie entfernt sich in den anthropogonischen Mythen allmählich von der des lebenden Totemtiers, um phantastisch gesteigerte und veränderte Formen anzunehmen, welche den in die Vergangenheit verlegten Übergang des Totemtiers in den Urmenschen veranschaulichen. In diesem Stadium, das wir unten (3, a) als eine wichtige Übergangsstufe zwischen Animalismus und Manismus kennen lernen werden, scheidet sich so zugleich das Ahnentier von dem Schutztier. Jenes, einer fernen Vergangenheit angehörig, wird zu einer phantastischen Wiederholung eines gegenwärtigen Tieres der gleichen Art; dieses bewahrt rein den Charakter eines Schutzdämons, der eben darum, weil er der unmittelbaren Gegenwart und Umgebung angehört, eine um so wirksamere Hilfe gewähren kann.

Mit diesem Übergang des Totemtiers in den Schutzdämon sind nun aber endlich auch alle die weiteren Wandlungen nahegelegt, die uns oben begegnet sind und durch die der Totemismus von früh an in das Gebiet des Dämonenglaubens herüberreicht. Nicht bloß, daß nun der Totembegriff auf alle möglichen Tiere übertragen wird, die ganz außerhalb der Klasse der eigentlichen Seelentiere stehen, wie auf die Nutztiere oder auf die furchterregenden Tiere der See und der Wildnis; auch Pflanzen, Steine und andere Objekte werden zu Sitzen von Schutzdämonen, mit denen sich die Vorstellung verbindet, daß aus ihnen in einer fernen Urzeit das eigene Geschlecht hervorgegangen sei, so daß sie in diesem Sinne immer noch die Bedeutung von Totems bewahren. Ebenso strebt nun aber unter dem Einfluß der an den Schutzdämon gebundenen Vorstellungen das Totem nach einer andern Seite über seine einstigen Grenzen hinaus, indem der Einzelne oder die Männer und Frauen einer Gruppe oder eine Kultgenossenschaft gesonderte Totems empfangen, oder indem, unter der Wirkung der früher erörterten Vervielfältigung der Seelenvorstellungen, das Totemtier zu einem besonderen Seelenträger außerhalb des Individuums wird, zu dem diese Seele gehört. So reihen sich an dieses einseitig entwickelte Bild des Schutztotems vielverschlungene Assoziationen, durch die sich bereits auf das innigste die Erscheinungen des Totemismus mit denen des Dämonenglaubens verweben.

Indem bei den dem Totemismus zuzurechnenden Kultformen die Beziehung auf ein als Ahne verehrtes Tier oder ein anderes Totem fortan das entscheidende Merkmal abgibt, diese genealogische Beziehung aber ihrerseits wieder, wie schon bemerkt, ein unmittelbares mythologisches Abbild der Stammesgliederung selbst ist, erhebt sich schließlich die Frage, was in diesem Zusammenhang als das Primäre anzusehen sei. Ist die Stammesgliederung eine Wirkung des Totemkultus, etwa der Gruppierungen, die die Verbindung der Einzelnen zu Kultgenossenschaften hervorbrachte? Oder ist umgekehrt der Totemismus eine Wirkung der sozialen Organisation? Oder sind endlich beide einander begleitende Erscheinungen?

Unter diesen Fragen wird man die erste wohl unbedingt verneinen dürfen. Nicht als ob die Entwicklung einer gesellschaftlichen

Gliederung aus einer Kultgenossenschaft von vornherein unmöglich wäre. Aber einerseits sehen wir doch Kultverbindungen, denen ein derartiger Einfluß zugeschrieben werden könnte, erst auf einer bereits vorgerückten Stufe sozialer Kultur hervortreten, wie sie sich uns vor allem in den amerikanischen Stammesverfassungen darbietet. Anderseits sind die von Kultbedürfnissen unabhängigen sozialen Bedingungen, die den primitiven, auf Hordenteilung und Gruppenehe zurückgehenden Stammesverfassungen zugrunde liegen, so einfache und zwingende, daß wir nirgends Anlaß haben, uns hier nach außerhalb liegenden, durch mythologische Vorstellungen und Kultbräuche bedingten Motiven umzusehen. Insbesondere weist das mit großer Beharrlichkeit während der ganzen Periode der Gentilorganisation festgehaltene Prinzip der Zweigliederung so unmittelbar auf den Zusammenhang der Entstehung ursprünglicher Stammesverfassungen mit der Zunahme der Volkszahl und den daraus sich ergebenden Veränderungen der Lebensbedingungen hin, daß kein Anlaß vorliegt, sich hier nach weiteren Gründen umzusehen.

Damit sind nun von selbst die oben aufgeworfenen Fragen zunächst im Sinne einer bejahenden Antwort auf die zweite unter ihnen entschieden: der Totemismus ist nicht die Ursache, sondern die Wirkung der sozialen Organisation, deren Anfänge mindestens vorhanden sein mußten, ehe das primitive Seelentier in diese genealogische Form des Ahnentiers übergehen konnte, an welches dann alle weiteren Metamorphosen in auf- wie absteigender Richtung gebunden sind. Gleichwohl ist hiermit die bejahende Antwort auch auf die dritte der obigen Fragen insofern nicht ausgeschlossen, als die gesamte Entwicklung des Totemismus in der Tat überall auf ein unmittelbares Zusammengehen und Ineinandergreifen beider Vorgänge, der gesellschaftlichen Gliederung und der Kultentwicklung, hinweist. Von dem Ursprung der Seelenvorstellungen und der primitiven Formen des Zauberglaubens dürfen wir ja voraussetzen, daß er in eine Zeit zurückreicht, die vor der Entstehung der frühesten totemistischen Kulte liegt, daß jene also schon der primitiven Horde nicht fremd waren. Denken wir uns aber, daß von den Mitgliedern einer solchen Horde jene Vorstellungen bei der weiteren räumlichen Trennung ihrer verschiedenen Gruppen beibehalten wurden, so werden nun naturgemäß auch die dort schon

vorhandenen Vorstellungen von dem Übergang der Seelen in Tiere mit den neu entstehenden Gefühlen der Zusammengehörigkeit der in Wechselverkehr stehenden Glieder eines Stammes verschmelzen. Für das mythologische Denken muß sich dann diese Verbindung unmittelbar in den Glauben an gemeinsame Beziehungen zu den Seelen der Urahnen umsetzen, die damit zu Objekten eines über die einzelnen Gruppen sich ausdehnenden Seelenkults werden. Auf diese Weise erhebt sich der primitive Seelenkult unmittelbar zu jener Vereinigung von Seelen- und Ahnenkult, die durchaus den Charakter des ursprünglichen Totemismus ausmacht. Dabei ist aber zugleich die Verbindung selbst früher als der neue Bestandteil, der in sie eingeht. Denn erst unter dem Hinzutritt weiterer, über die Stufe der ursprünglichen Stammesorganisation hinausgehender Bedingungen löst sich der Totemismus, als das Produkt dieser Verbindung, in den menschlichen Ahnenkult und in einen neu erwachenden Seelenkult auf. Auch diese Scheidung hat sich nun aber in mannigfachen Zwischenstufen vollzogen, auf denen Dämonenglaube, Naturmythus und Seelenkult in die Bildung der Ahnenvorstellungen eingreifen.

3. Fortbildungen und Überlebnisse des Animalismus.

a. Anthropogonische Mythen der Naturvölker.

Der Totemismus ist die primitivste und zugleich die am reinsten und reichsten entwickelte Form des Tierkults. In seiner ausgeprägten Gestalt hat er das Tier in seiner von äußeren Vermischungen mit menschlicher Bildung noch unberührt gebliebenen Erscheinung zum Gegenstand; und indem sich ihm in dem Tier die zwei Bedeutungen des vormenschlichen Ahnen und des Schutzgeistes vereinigen, ordnen sich hier alle andern Bestandteile des mythologischen Denkens, der Seelen- und Dämonenglaube, ebenso wie viele der vorhandenen Naturmythen, dem Tierkult unter. Aber diese Herrschaft des Tieres über den Menschen ist keine dauernde. Gerade die Vorstellung, aus der sie ihre ursprüngliche Kraft schöpft, die des Tierahnen, führt zu einer Reihe von Wandlungen, die zunächst weitere Formen des Animalismus entstehen lassen, innerhalb

deren dann mehr und mehr der Mensch selbst das Tier in Glauben und Kultus zurückdrängt, bis es aus dem Hauptgegenstand des Kultus zu einem Nebenobjekt desselben und endlich zu einem bloßen Nutzobjekt geworden ist, das der Mensch, wie er es zur Befriedigung seiner eigenen Lebensbedürfnisse verwendet, so auch den Dämonen oder Göttern als Geschenk darbringt, um ihre Gunst zu gewinnen.

Bereitet schon der Totemismus infolge des Dunkels, das über seinen Anfängen ruht, der Ergründung seiner psychologischen Quellen manche Schwierigkeiten, so häufen sich nun aber diese noch mehr, wenn man jenem allmählichen Übergang in die weiteren Formen des Animalismus nachzugehen sucht. Denn während die Vorstellung des Tierahnen aus einer immerhin verhältnismäßig einfachen Verbindung des Seelenkults mit den mächtiger gewordenen Stammesgefühlen hervorging, verflechten sich bei diesen Weiterbildungen so mannigfache mythologische Motive, daß an eine völlige Entwirrung dieses Gewebes um so weniger gedacht werden kann, als hier sichtlich zugleich die üppig wuchernde Märchenphantasie Einzelner den mythischen Stoff willkürlich kombiniert und mit eigenen dichterischen Erfindungen ausschmückt. Wenn es daher schon bei dem Totemismus nur mit Hilfe einer vorläufigen Ausscheidung aller dem Seelen-, Zauber- und Dämonenglauben angehörigen heterogenen Elemente möglich ist, gewissermaßen zu einer Reindarstellung dieser Form zu gelangen, so versagt selbst dieses Mittel der Abstraktion gegenüber den weiteren Entwicklungsphasen des Animalismus gänzlich, weil hier jene andern Elemente eine solche Übermacht gewinnen, daß nun umgekehrt der Animalismus selbst als eine bloße Beimengung und schließlich nur noch als ein Überlebnis erscheint, das sich von dem sonstigen Inhalt des Mythus wie ein fremdartiger Bestandteil abhebt. Dabei ist es besonders die wachsende Macht des Naturmythus, die, indem sie sich Seelenglauben und Dämonenkult assimiliert, den aus jenem entsprungenen Animalismus schließlich bis auf spärliche Reste verdrängt. In Folge eben dieser überhandnehmenden Einflüsse des Naturmythus reicht nun aber auch ein großer Teil dieser Weiterbildungen über das Gebiet der Seelenvorstellungen hinaus und in das des Naturmythus hinüber. Darum können an dieser Stelle jene ferneren Schicksale nur insoweit ver-

folgt werden, als der allmähliche Übergang des tierischen in den menschlichen Ahnen, sowie die diesen Vorgang begleitende und überdauernde Erhaltung gewisser Spuren des Animalismus in Vorstellungen und Bräuchen in Frage kommt.

Der Übergang des tierischen in den menschlichen Ahnen vollzieht sich nun in erster Linie in den anthropogonischen Mythen. Da sie an sich nur einen Bestandteil der kosmogonischen Mythen bilden, so liegt darin schon ausgesprochen, daß der Naturmythus von früh an für die Bildung der Vorstellungen von der Entstehung des Menschen bestimmend wird. Immerhin bietet sich gerade in diesem Punkt ein nicht unerheblicher Unterschied zwischen den Anthropogonien der Natur- und der Kulturvölker. In den letzteren ist die Entstehung des Menschen so eng mit der der Naturgötter verknüpft, daß Theogonie und Anthropogonie überhaupt nicht zu trennen sind. In der Aufeinanderfolge der Göttergeschlechter bildet das Auftreten des Menschen meist nur eine untergeordnete Phase, und zwischen Göttern und Menschen stehen die Heroen, auf die der Mensch sein eigenes Geschlecht zurückführt. Das ist wesentlich anders bei den Anthropogonien der Naturvölker. Wohl fehlt es auch hier nicht an starken Einwirkungen des Naturmythus. Namentlich Sonne und Mond in ihren Bewegungen und der Mond in dem Wandel seiner Gestalt werden zwar selten direkt als Stammeltern der Menschen gedacht; aber sie erscheinen in zahlreichen mythischen Märchen als tier- und menschenähnliche Wesen, die von der Erde zum Himmel gestiegen sind, Kämpfe gegen Nachtungeheuer geführt haben, und die man danach wohl als primitive Kulturheroen bezeichnen kann. Im ganzen bilden jedoch die anthropogonischen Märchen ein selbständigeres Gebiet der Mythenbildung, das zu den kosmogonischen Vorstellungen wenig oder keine Beziehungen hat, und das bei manchen Naturvölkern, z. B. den Australiern und den Indianern der Nordwestküste Amerikas, reich entwickelt sein kann, während die kosmogonischen Vorstellungen unbestimmt bleiben oder ganz fehlen. Man gewinnt so bei dem Rückgang zu den primitiven Stufen der Kultur durchaus den Eindruck, daß sein eigener Ursprung den Menschen hier viel intensiver beschäftigt und zu mythischen Vorstellungen anregt als die Entstehung anderer Dinge oder gar der Welt im ganzen. Diese nimmt er hin

wie sie ist. Das gleiche gilt bis zu einem gewissen Grade auch für die Tiere und Pflanzen. So finden sich in den australischen Mythen- und Märchensammlungen zahlreiche Erzählungen, die von den ersten Menschen und von den fabelhaften Urahnen der Stämme handeln; aber von der Entstehung der Tiere ist höchstens im unmittelbaren Zusammenhang mit der des Menschen die Rede: ein selbständiges Interesse scheint die Frage nicht zu besitzen. So wichtig daher auch die Stellung der Totemtiere im Kultus ist, sie selbst sind von Anfang an vorhanden, und nicht ihr Ursprung, sondern höchstens ihre Umwandlung in Menschen ist die Frage, die schon infolge der Totemnamen sich aufdrängt. Bei der Beantwortung dieser Frage ist aber die Art und Weise, wie sich die mythologische Märchendichtung diesen Vorgang ausmalt, sichtlich das Spätere. Das Ursprünglichere ist die allgemeine Vorstellung, daß die Seelen der Ahnen in bestimmten Tieren verkörpert seien, woraus dann durch eine naheliegende Verschiebung die weitere entsteht, die Tiere selbst seien die Stammeltern der Menschen und als solche zugleich ihre immerfort gegenwärtigen Schutzgeister. Dieser zum Teil unsicher zwischen den verschiedenen Stadien der Bedeutungsentwicklung hin- und herschwebenden Assoziationen bemächtigt sich dann erst die Märchendichtung, um in einer Fülle wechselnder Bilder die allgemeine Beziehung zwischen Tier und Mensch, die sich in Kultus und Stammesverfassung ausgeprägt hat, anschaulich zu gestalten. Dabei können natürlich die einzelnen Bilder weit voneinander abweichen; und indem sich in jedem von ihnen der allgemeine mythische Inhalt wieder in einer andern Form spiegelt, bieten sie alle zusammen eine Mischung von Mythus und Dichtung, in der jener das relativ Bleibende ist, das diese in wechselnden Bildern fort und fort umgestaltet. Wo aber die Dichtung selbst nur in einer unablässig schwankenden mündlichen Tradition fortlebt, da kann dann um so leichter auch der bleibende mythische Kern mit weiteren Bestandteilen des mythologischen Denkens vermengt werden. So wird es begreiflich, daß selbst in Gebieten, wo der Totemismus in Kultus und Sitte herrscht, doch die animalistischen Elemente zumeist nur einen Einschlag in dem Gewebe phantastischer Märchendichtung bilden, der allerdings in solchem Falle kaum jemals fehlt, aber doch durch alle möglichen andern, von der Phantasie weiter

gesponnenen mythologischen Motive zum Teil stark überdeckt wird.

Gleichwohl liefert schon die ethnographische Verbreitung der anthropogonischen Mythen, in denen Tiere, wenn auch nicht geradezu als Stammeltern des Menschen, so doch in irgendeinem genealogischen Zusammenhang mit ihm häufiger vorkommen, ein deutliches Zeugnis für den Einfluß des Totemismus auf die den Ursprung des Menschen umgebende Märchendichtung. Australien, Amerika, mit Ausnahme der ehemaligen Kulturvölker der Anden, endlich ein großer Teil der ozeanischen Inselwelt sind die hauptsächlichsten Gebiete anthropogonischer Tiermythen, die demnach innerhalb der sonstigen, über die ganze Erde verbreiteten Tiermärchen und Tierfabeln eine auch nach diesen Verhältnissen ihrer Verbreitung einigermaßen abgesonderte Gruppe bilden. Namentlich die Tierfabeln, aber auch solche Mythenbildungen, in denen Tier- und Naturmythen miteinander verschmolzen sind, liegen zumeist ganz außerhalb der Sphäre jener genealogischen Erzählungen, in denen die Vorstellung von dem Ursprung des Menschen aus tierischen Ahnen noch irgendwie anklingt [1]).

Viele dieser Legenden über tierische oder halbtierische Ahnen gestalten sich nun dadurch verwickelt, daß in ihnen, namentlich in den australischen Erzählungen, zugleich die Gewinnung der Zaubermittel, der an gewisse Steine, Zauberstäbe, Pflanzen usw. gebundenen magischen Wirkungen, geschildert ist, und daß nicht selten der Bericht, wie irgend ein tierischer oder halbtierischer Vorfahre solche Zaubermittel entdeckt oder verfertigt und an seine Nachkommen vererbt habe, eine Hauptrolle spielt. Ist es doch begreiflich, daß diese Zaubermittel, die noch heute für den Naturmenschen ihren großen praktischen Wert haben, in der Schätzung desselben der

---

[1]) Vgl. rücksichtlich der Tierfabel Bd. 3[2], S. 364 ff. Eine reiche Zahl von Tiermythen amerikanischen Ursprungs, unter denen besonders auch genealogische vorkommen, bieten die Sammlungen von F. Boas, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 23, S. 555 ff.; Bd. 24, S. 383 ff. Dazu Legenden aus Zentralbrasilien bei K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens[2], 1897, S. 303 ff. P. Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker usw. 1905, S. 29 ff. Für Australien sind mannigfache totemistische Legenden gesammelt von A. W. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, p. 475 ff., und Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, p. 393 ff.

gewissermaßen theoretischen Frage nach seinem eigenen Ursprung überlegen sind. In den amerikanischen Stammesmythen dagegen hat sich das Motiv der tierischen Ahnen zu einer Fülle phantastischer Märchen entwickelt, in denen in bunter Folge bald Menschen in Tiere, bald Tiere in Menschen verzaubert werden. In solchen Verwandlungsmythen wirkt schließlich das Tiermotiv in der Märchendichtung aller Kulturvölker nach, und es kehrt nicht selten an den verschiedensten Orten in so übereinstimmenden Zügen wieder, daß man geneigt ist, auch hier, wie bei der Tierfabel, an weit sich erstreckende Wanderungen zu denken [1]). So ähnlich aber die hierher gehörigen Legenden bei Völkern der verschiedensten Kulturstufen auch sein mögen, so sind es doch im allgemeinen zwei Merkmale, die hier das primitivere, dem totemistischen Anschauungskreis näher liegende Stadium kennzeichnen. Erstens können Mensch und Tier in der Erzählung völlig zusammenfließen: ein Fisch oder Vogel z. B. ist zugleich Mann oder Frau, und wirkliche Menschen verkehren mit ihnen ganz wie mit ihresgleichen. Zweitens gilt es als eine gewissermaßen natürliche Sache, daß ein menschliches Weib Tiere, oder daß ein Tier Menschen zur Welt bringt. Das Märchen der Kulturvölker dagegen führt statt dessen die zauberhafte Verwandlung ein: das Tier selbst ist ursprünglich Mensch gewesen, es ist etwa ein verwunschener Prinz, oder es hat zur Strafe die Tiergestalt angenommen u. dgl. [2]). Schon bei den sogenannten Naturvölkern sind übrigens solche Übergänge bei den in der Kultur fortgeschritteneren Stämmen deutlich zu bemerken, wobei freilich mit der höheren Stufe der Kultur auch die Möglichkeit äußerer Einflüsse durch zugewanderte mythische Stoffe zunimmt. So führen unter den Nordamerikanern besonders die Sioux in ihren Sagen den Ursprung der Stämme durchweg auf menschliche Ahnen zurück, neben denen menschenähnlich handelnde Tier nur noch in den im Hintergrund der Menschenschöpfung stehenden kosmogo-

---

[1]) So hat P. Ehrenreich auf die über die Alte und Neue Welt sich erstreckende Verbreitung des Motivs vom Fischmenschen hingewiesen, der als solcher von der Gattin, die ihm Läuse fängt, an den Schuppen im Nacken erkannt wird. (Ehrenreich, a. a. O. S. 79 ff.)

[2]) Vgl. Grimm, Kinder- und Hausmärchen, 1, 9, 11 u. a. Auch die Erzählungen von Tausendundeine Nacht und Ovids Metamorphosen sind reich an solchen Zügen.

nischen Legenden eine Rolle spielen, ähnlich wie dies auch noch in den Weltschöpfungsmythen der Kulturvölker geschieht. Überhaupt scheinen daher das Auftreten des menschlichen an Stelle des ihm vorangegangenen tierischen Stammvaters und die Einreihung des anthropogonischen in einen umfassenderen kosmogonischen Mythus einander begleitende Vorgänge zu sein, die mit der allmählich wirksam werdenden Vorherrschaft des Naturmythus auf das engste zusammenhängen [1]).

Scheidet man nun alle diese weiteren Entwicklungen samt den späteren, dem Totemismus völlig entwachsenen Verwandlungsmythen in der Märchenerzählung der Kulturvölker aus, so können die dem totemistischen Vorstellungskreis angehörenden genealogischen Mythen füglich in drei Gruppen geordnet werden. Die erste führt die Entstehung des Menschen direkt auf ein Totemtier zurück. Vor Zeiten z. B. ist eine große Eidechse entstanden, die zunächst vollkommen unbeweglich war. Da sie aber in der Sonne lag, wurde sie lebendig; aus ihr krochen viele kleine Eidechsen hervor, und sie selbst verwandelte sich schließlich in einen großen und weisen Mann [2]). Oder nach einem andern weit verbreiteten Motiv sind aus dem Ei eines Vogels die Urahnen entweder in Vogelgestalt oder unmittelbar als Menschen hervorgegangen [3]). In einer zweiten Gruppe werden nicht Tiere, sondern dämonische Zwischenwesen, halb Tier, halb Mensch, als die Ahnen des Stammes geschildert. Sie sollen sich allmählich oder durch eine plötzliche Metamorphose in wirkliche Menschen umgewandelt haben. In vielen Legenden wird dies übrigens nicht unmittelbar erzählt; nur die Namen, wie Eidechsenmann, Beutelrattenmann, Emufrau u. a., und die Art, wie sie handelnd eingeführt werden, verraten die halb tierische, halb menschliche Natur. Als eine besondere Abzweigung dieser Klasse der Ungeheuermythen lassen sich wohl auch die oben schon berührten Verwandlungsmythen betrachten, die, obgleich sie äußerlich bereits den Verwandlungsmotiven des späteren Märchens

[1]) Hewitt, Iroquojan Cosmology, Ethnol. Rep. Washington, XXI, 1903, p. 135 ff. Näheres über kosmogonische Mythen und ihr Verhältnis zu den anthropogonischen vgl. bei der Göttersage.

[2]) Spencer and Gillen, a. a. O. p. 400 f.

[3]) Spencer and Gillen, a. a. O. p. 414.

nahe stehen, doch, so lange sie einen genealogischen Charakter besitzen, immer noch in das Gebiet der totemistischen Stammesmythen hineinreichen [1]). Endlich findet sich eine dritte Gruppe von Mythen, in denen menschliche Urahnen als die Urheber der Stammeseinteilung und die Erfinder ihrer Totems eingeführt werden. Von ihnen wird dann meist auch berichtet, durch sie seien die üblichen Zaubermittel aufgefunden, Kulte, Ehegebräuche und Zeremonien gestiftet worden. Hierin tragen diese Legenden schon das Gepräge eines späteren Ursprungs an sich. Sie gehören offenbar einer Zeit an, wo das Totemtier seinen Charakter als Tierahne bereits verloren hatte und ebenso die sonstigen damit zusammenhängenden Sitten nur noch durch die Macht der Tradition fortbestanden [2]). Besonders die Legenden der beiden letzten Gruppen, der Verwandlungsmythen und der Erfindungsmythen, vermischen sich übrigens nicht selten mit naturmythologischen Vorstellungen, indem die Urmenschen als zum Himmel aufsteigende Feuerbringer oder als in den Gestirnen fortlebende Wesen geschildert werden. So macht es schon diese Mischung wahrscheinlich, daß der wachsende Einfluß des Naturmythus an dem allmählichen Verschwinden totemistischer Ursprungslegenden einen wesentlichen Anteil hat. Der Tiermythus selbst verschwindet dann aber nicht, sondern er geht entweder in jene zauberhaften Verwandlungsmythen über, wie sie in der Märchendichtung aller Völker fortdauern, oder er setzt sich in die Mythologie der Tiergötter fort, die wir als das wichtige Erzeugnis einer völligen Verschmelzung von Totemismus und Naturmythus unten kennen lernen werden.

Die einflußreichste unter den genannten drei Formen, in denen die Phantasie die Menschwerdung aus dem Tiere gestaltet, ist nun offenbar die zweite, die der ursprünglichen Verwandlungsmythen. Zwar ist auch bei ihr der wirkliche Ausgangspunkt dieser Vorstellungen, das Seelentier, meist schon längst dem Gedächtnis entschwunden. Aber nachdem dies einmal geschehen, erscheint doch die zauberhafte Verwandlung gewissermaßen als die natürlichste, aus dem Motiv der Vereinigung menschlicher und

[1]) Boas, a. a. O. Bd. 23, S. 555 f.; Bd. 24, S. 314, 330. K. von den Steinen, a. a. O. S. 323. Spencer and Gillen, a. a. O. p. 427, 429 ff.

[2]) Beispiele bei Howitt, a. a. O. p. 480 f. Spencer and Gillen, a. a. O. p. 429 f.

tierischer Bildung zu einem einheitlichen Ganzen von selbst hervorwachsende Anschauung. Auch mag hier wohl die Märchenphantasie, die solche Umgestaltungen vornimmt, in der Traumphantasie eine Gehilfin finden. Denn unter den mannigfachen Erscheinungen, in denen der früher (S. 202 ff.) erörterte Fratzentraum vorkommt, ist die tierische Umformung des menschlichen Gesichts und der menschlichen Gestalt eine besonders häufige. Um so mehr wird sie wohl unter dem Einfluß des Totemismus sich vordrängen. Die Gebilde der Traum- und der Märchenphantasie übernimmt dann aber die Kunst, fixiert sie und bildet sie weiter, um endlich durch die von ihr geschaffenen Gestalten wieder auf den Mythus selber zurückzuwirken. So ist die Entwicklung dieser Zwischenformen in der bildenden Kunst, wie wir sie in ihrem regelmäßigen Fortschritt von der tierischen zur menschlichen Bildung kennen lernten, zugleich ein treuer Ausdruck der allmählichen Loslösung von der totemistischen Stufe des mythologischen Denkens[1]). Sie ist freilich insofern kein unmittelbarer Ausdruck dieser Entwicklung, als auch die Kunst, ganz so wie der anthropogonische Mythus der Naturvölker, nicht direkt den auf die Seelenvorstellungen zurückgehenden Ursprung des Totemismus wiedergibt, sondern erst von einer späteren, diesem Ursprung bereits entfremdeten Stufe an ein Bild der Vorstellungen ist, die sich der Mensch auf Grund der in Kult und Sitte fortlebenden Anschauungen von der Vergangenheit seines Geschlechts macht. Eben deshalb sind diese Gestaltungen in der Kunst, ganz so wie ihre Vorbilder in der Legende, zwar in ihrem Inhalt, in den Bildern, die sie von den Geschöpfen der Vorwelt gestalten, nach rückwärts gerichtet. Aber der in ihnen selbst lebende mythenbildende Trieb strebt nach vorwärts. Denn gerade in den Zwittergestalten zwischen Mensch und Tier reicht der Totemismus über sich selber hinaus, wie dies am vernehmlichsten wiederum die Kunst in der zunehmenden Vermenschlichung ihrer Gebilde verrät. So ist es denn hier überall schon nicht mehr das Tier, sondern der *werdende Mensch*, der als der Vorfahre des gegenwärtigen Menschen erscheint. Deutlich kündet sich das auch an in jenem allmählichen Übergang der menschlichen Doppelgestalt mit dem

[1]) Vgl. Bd. 3², S. 150 ff.

Tierkopf in die andere des menschlichen Angesichts mit dem Tierleib und endlich in den voll ausgebildeten Menschen, der nur noch einzelne Attribute dem Tier entlehnt. Mögen die Attribute an sich niedrigerer Art sein, so bleibt immerhin in ihnen das Tier dem Menschen überlegen. So entsteht das Bild des Menschen mit dem Körper des Löwen, mit den Schwingen des Adlers oder mit dem Hinterleib des Rosses. Diese Gestalten sind nicht mehr bloß werdende Menschen, sondern sie streben bereits nach einem Ideal, das menschliches Wesen mit Eigenschaften vereint, die dem Menschen selbst unerreichbar sind. Bei allen diesen Wandlungen greifen aber die Wirkungen des Naturmythus schon mächtig in die dereinst aus den Seelenvorstellungen erwachsene Entwicklung ein. Indem der Naturmythus zur Gestaltung von Wesen drängt, die menschenähnlich und doch von übermenschlicher Größe und Macht sind, ist es schon eine Assimilation jener dämonischen Zwitterwesen durch die mythologische Naturanschauung, die allen diesen Gebilden, mögen sie nun die Erde bevölkernde Ungeheuer bleiben oder als über dem Menschen schwebende himmlische Wesen seiner Umgebung entrückt werden, den Zug ins Gewaltige, Übermenschliche verleiht. So bildet die letzte und höchste Sprosse dieser Leiter, die in den Niederungen des Animismus und Totemismus beginnt, die Gestalt des Tiergottes.

b. Tiergötter und heilige Tiere.

Wo immer wir auf den Ursprung jener Göttervorstellungen zurückgehen können, in denen der Naturmythus lebendige Träger und Beweger der Naturerscheinungen sieht, da stoßen wir auf Wesen, die sich die mythenbildende Phantasie in Tiergestalt oder in einer aus menschlicher und tierischer Bildung gemischten Form vergegenwärtigt. Wo aber in zureichender Vollständigkeit die Zeugnisse dieser Entwicklung überliefert sind, da scheint meist die tierische Bildung die frühere, die Zwitterbildung aus Tier und Mensch eine spätere, und der menschlich gedachte Gott die zuletzt erreichte Stufe in dem Wandel dieser Vorstellungen zu sein. Freilich muß zugestanden werden, daß zu einem lückenlosen Beweis dieser Entwicklungsfolge die Tatsachen nicht zureichen. Namentlich die Mythologien der indogermanischen Völker enthalten zwar

mannigfache Spuren, die auf eine Vorzeit zurückweisen, in der auch in ihnen die Tiervorstellungen das mythologische Denken beherrschten. Doch ihre Bedeutung gewinnen diese Spuren erst, wenn man sie mit der Stellung zusammenhält, die anderwärts die einstigen Tiergötter in der Überlieferung der Völker bewahrt haben.

Mehr als die mythische Tradition, in deren unablässigen Wandlungen und Wanderungen leicht die älteren Vorstellungen durch die späteren bis zur Unkenntlichkeit überdeckt werden, bietet hier die bildende Kunst durch die größere Dauer ihrer Erzeugnisse und durch die Regelmäßigkeit, mit der in ihr längst entschwundene Motive nachwirken, wertvolle Dokumente. So lebt in der chinesischen Tradition der angeblich älteste der Kaiser nur als menschlicher Kulturheros, auf den neben allen äußeren Segnungen der Kultur auch der Ahnenkultus dieses Volkes als seinen Stifter zurückgeht. Doch auf Steindenkmälern, die noch in weit spätere Zeit herabreichen, erscheint dieser Urahne der chinesischen Herrscher als Zwittergeschöpf mit dem Kopf und der Brust eines Menschen und dem schuppenbedeckten Unterleib eines Fisches, als ein Mittelwesen also zwischen Totemahnen und menschlichem Ahnen und zugleich als der letzte Sproß einer Götterreihe, der selber als Gott verehrt wird[1]. Die babylonisch-assyrische und die ägyptische Kunst endlich bieten uns in einer Fülle von Monumenten Götter, Halbgötter und Dämonen in Tiergestalt. Da erscheint in der ältesten Hieroglyphik der Sonnengott Râ unter dem Bilde des Sperbers, und die spätere Kunst stellt ihn als Mann mit einem Sperberkopf dar. Ähnlich wird Horus, eine andere mythologische Form des Sonnengottes, die dann auch auf den Planeten Saturn übertragen wurde, bald mit dem Vogel-, bald mit dem Stierkopf abgebildet. Diesen Typus des Menschen mit dem Tierkopf bewahrt das ganze ägyptische Pantheon, wie es aus den zahlreichen Lokal- und Stammesgottheiten zusammengeflossen ist. Die einzelne Gottheit erscheint je nach ihrem Ursprung oder der ihr beigelegten Bedeutung als Widder, Stier, Schlange usw. Die gleichen Bildungen, ähnlich aus Mensch und Tier zusammengesetzt, zeigt die babylonisch-assyrische Kunst, nur daß hier neben den tierköpfigen

[1]) Fr. Hirth, Die Malerei in China, 1900, S. 4 ff.

Göttern besonders auch niedere Dämonen als zwittergestaltige Ungeheuer auftreten, die von menschlichen Heroen bekämpft werden, — vielleicht der Niederschlag eines theogonischen Mythus, der in der Aufeinanderfolge tier- und menschenähnlicher Göttergeschlechter die dunkle Erinnerung von Kultformen birgt, die dereinst einander abgelöst haben [1]). Es ist dieselbe Erscheinung, die uns auch in den Gestalten der griechischen Theogonie, den Titanen, Kyklopen, Giganten, Kentauren, wiederbegegnet. Doch hat hier die Dichtung früh schon diese Gestalten mehr und mehr vermenschlicht, so daß bei manchen von ihnen, wie besonders bei den Titanen, nur die alles menschliche Maß überragende Größe übrig geblieben ist, während bei andern, wie den Giganten, erst in später, hellenistischer Zeit die Zwitterbildung, der Mensch mit dem Schlangenleib und den Flügeln an der Schulter, zum Vorschein kommt [2]), sei es nun, daß ägyptische Einflüsse diese Umgestaltung in einem dem normalen Prozeß fortschreitender Vermenschlichung entgegengesetzten Sinne bewirkt haben, oder sei es, was vielleicht wahrscheinlicher ist, daß unter der Wirkung solcher Einflüsse das uralte und nie ganz erloschene Tiermotiv wieder zu neuem Leben erwachte. Denn hier gerade liegen von früh an die Dichtung, besonders das Epos, und die bildende Kunst in einem Streit miteinander, aus dem im allgemeinen schließlich die Dichtung als Siegerin hervorgeht. Die bildende Kunst bleibt immer geneigt, bei der Darstellung des Gewaltigen, Übermenschlichen tierische Formen, in denen sie einen adäquateren Ausdruck der gesuchten Idee findet, zu Hilfe zu nehmen. So wird bei ihr das Ungeheure zum Ungeheuer. Für das Epos dagegen ist der Mensch der Träger der Handlung, und selbst für übermenschliche Größe und Kraft nimmt es nur ihn zum Maße, wobei ihm die Sprache die Mittel zu Gebote stellt, selbst das Übermenschliche in menschlicher Form zu schildern. Wohl klingt auch noch in den Bildern, deren sich die Dichtung bedient, um übermenschliche Eigenschaften auszudrücken, leise der alte

[1]) H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, 1903, S. 12 ff. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, 1905, S. 281. Vgl. auch die Abbildungen bei Michaelis (Springer), Handbuch der Kunstgeschichte, I7, S. 51, und Woermann, Geschichte der Kunst, I, S. 147, 163.

[2]) Vgl. Bd. 3², Fig. 19, S. 156.

Tierkultus an. Mit dem Stier oder Löwen vergleicht Homer nicht selten den zum Kampfe anstürmenden Helden. Aber gerade hier bewährt der sprachliche Ausdruck seine Macht in der Umwandlung der wirklichen Vorstellung zur Metapher. In dem löwenartigen Helden tritt der Vorstellungsinhalt des Bildes völlig hinter den des Menschen zurück. Nur der erhöhte Gefühlston ist übrig geblieben, der den Eindruck des gewaltigen Tieres begleitet[1]). So treibt das Epos schließlich auch die bildende Kunst dazu an, Idealgestalten zu schaffen, die jene Eigenschaften, für die eine ursprünglichere Stufe der tierischen Bildung bedurfte, am menschlichen Körper zum Ausdruck bringen. Am meisten hat sich noch unter jenen Ungeheuern der mythischen Vorzeit die Gestalt des Kentauren, der Mensch mit dem Körper des Rosses, wohl infolge des überaus wirksamen Bildes des mit seinem Pferde verwachsenen Reiters erhalten. Im übrigen aber ist es für die Richtung, in der sich diese ganze Entwicklung bewegt, bezeichnend, daß die tierischen Attribute am dauerndsten jenen dämonischen Wesen bewahrt blieben, die mit Wald und Feld und Wiese in unmittelbarer Beziehung stehen, und in deren Bereich wohl auch zum Teil die Kentauren hereinreichen: die Satyrn, die Silene, der Pan. Hier mag es zum Teil die über der Natur ruhende Stimmung, verbunden mit dem Anblick der durch Wald und Feld schweifenden Tiere sein, vor allem aber ist es das fröhliche Treiben des singenden und tanzenden Winterzugs, was der Assoziation mit der hüpfenden und springenden Bocksgestalt hilfreich entgegenkommt und diese Tiere selbst als sprechende Verkörperungen der eigenen Stimmung erscheinen läßt. So ist es hier die Verschmelzung von Mensch und Tier zu einem einzigen Wesen, die gewisse tierische Züge des Menschen gerade in ihrer Übertreibung ausdrucksvoll wiedergibt, wodurch diese Gestalten, einmal entstanden, zu unvergänglichen mythologischen Bildern geworden sind, wie denn auch noch die Festzüge der Dionysosfeste und ihre Nachbildungen durch die dramatische Kunst das ihrige zu ihrer Erhaltung beigetragen haben. Darum sind aber auch diese tiergestaltigen Dämonen von Wald und Flur zugleich die einzigen, denen die Phantasie überhaupt eine sicher

---

[1]) Vgl. hierzu die Erörterungen über die Metapher Bd. 2², S. 580 ff.

umrissene Form gegeben hat, während die sonstigen Wald- und Feldgeister, wie die Dryaden und Najaden des griechischen Mythus, meist unbestimmtere, flüchtige Gestalten geblieben sind, die wohl in der Volksphantasie dereinst auch als tierisch-menschliche Zwischenwesen gelebt hatten, für die aber die Kunst, als sie sich ihrer bemächtigte, meist nur noch die menschliche Form zu finden wußte[1]. Die Schar der Satyrn und Silene dagegen blieb schon durch die nie versagende Komik dieser bocksgestaltigen Zwitterwesen vor der weiteren Vermenschlichung bewahrt. So sind diese der Lachlust dienenden Tierdämonen zu Nachfolgern der gefürchteten Tiergötter einer vergangenen Zeit geworden, ähnlich wie im Kultus der ursprünglich als heilige Zauberhandlung gefeierte Tiertanz in die erheiternde Burleske überging. Noch in seiner ursprünglicheren, aus Furcht und Spott gemischten Wirkung hat sich das ähnliche bocksgestaltige Zwitterwesen in der beinahe Zug für Zug dem heidnischen Pan nachgebildeten Gestalt des mittelalterlichen Teufels erhalten, wie sie, wahrscheinlich unter dem Einfluß der komischen Episoden der Mysterienspiele, aus den unbestimmt verschwimmenden Satansvorstellungen des alten Testaments und der ersten christlichen Jahrhunderte allmählich sich verdichtet hat. Überhaupt wiederholt sich an dieser Gestalt im wesentlichen wiederum die Entwicklung der Tiergötter und Tierdämonen vom Tier zum Menschen. Als Schlange oder Drache beginnt er seine Laufbahn, um nach einem unbestimmten Schwanken der Vorstellungen in jener schließlich durch die darstellende und bildende Kunst festgehaltenen Zwittergestalt zu endigen[2].

Wie diese Entwicklung von dem Tier in unveränderter Gestalt ausgeht, so bewahren übrigens die Wetter-, die Feld- und Walddämonen in der Regel die tierische Natur unverändert, so lange sie noch in unbestimmter Vielzahl in der Volksphantasie leben und nicht unter dem Einfluß der Kunst festere und zugleich phantastischere Formen angenommen haben. Beispiele dieser mannigfaltigen Naturdämonen in Tiergestalt in ihrer nur in der mündlichen Überlieferung

[1] Über die allgemeinen Eigenschaften dieser Dämonen der freien Natur vgl. unten II, 2.

[2] Näheres über diese Wandlungen bei Roskoff, Geschichte des Teufels, 1869, bes. I, S. 200, 291 ff.

lebenden Form bietet überall der Volksglaube, und beinahe gibt es in dieser mythologischen Fauna keines der in Feld, Wald und Wasser verbreiteteren Tiere, dem nicht gelegentlich dämonische Eigenschaften zugeschrieben würden[1]. Indem sich dann die dichterische Phantasie dieser Vorstellungen bemächtigt, schafft sie zuerst unbestimmtere und hierauf endlich schärfer ausgeprägte Mischformen, in denen sich die Eigenschaften verschiedener Tiere zu einem eindrucksvollen Ganzen verbinden. So wenig aber auch diese Schöpfungen ohne das Eingreifen von Dichtung und bildender Kunst zu dauerndem Leben gelangen konnten, so weit entfernt man sich doch von den in der Volksphantasie unablässig fließenden Quellen ihrer Entstehung, wenn man sie für willkürliche, etwa irgend einmal durch den Einfall eines Dichters oder Zeichners entstandene Gebilde ansieht. Wohl hat die Kunst sie fixiert, und die Art, wie dies geschah, ist natürlich stets von dem schöpferischen Wollen und Schaffen Einzelner abhängig gewesen. Aber Richtung und Ziel wurden diesem Handeln doch durch eben jenes Drängen der unbestimmteren Vorstellungen des Volksglaubens gegeben, dem die seelischen Eigenschaften verschiedener Tiere ebenso nahe lagen wie die Beziehungen des Menschen zum Tier. So sind das Tierungeheuer und der aus Mensch und Tier bestehende Tiergott nur verschiedene neben- und nacheinander entwickelte Formen natürlich entstandener mythologischer Vorstellungen. Für den tieferen Zusammenhang jener Geschöpfe der Phantasie mit den Seelenvorstellungen ist das nach Zeit und Raum verbreitetste unter ihnen, der Drache, ein sprechender Zeuge. In Legende, Sage und Volksglaube gehört er ebenso zu den konstantesten Mythenbestandteilen bei den Kulturvölkern der alten Welt, wie er, in Anlehnung an den als magisches Wesen gefürchteten Alligator, im Norden und Süden Amerikas anzutreffen ist. Seine Bildung ist aber im wesentlichen überall die gleiche: ein gewaltiger Schlangen- oder Eidechsenleib, meist mit Flügeln ausgestattet, nicht selten auch mit mehrfachem Kopf oder Schweif. Man könnte geneigt sein, dies Gebilde der Phantasie, das dereinst auch in die Satansvorstellung hinübergespielt hat, wegen der merkwürdigen Gleichartigkeit seiner Erscheinung an

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 93 f.

so weit entlegenen Punkten, für eines jener Wandergebilde zu halten, die, gleich manchen Fabeln und Märchen, vielleicht nur an einem einzigen Orte entstanden wären und die ganze Erde durchwandert hätten. Dennoch ist es wahrscheinlicher, daß auch hier übereinstimmende psychische Motive zu ähnlichen Wirkungen geführt haben. In dieser Beziehung ist es vor allem bedeutsam, daß der Drache der Hauptsache nach aus den beiden Tieren zusammengesetzt ist, die unter den Seelentieren allen andern vorangehen: aus der Schlange und dem Vogel.

In den Mythologien der meisten Kulturvölker sind uns diese Tierdämonen und noch mehr die eigentlichen Tiergötter nur noch in rückständig gebliebenen Formen oder in einzelnen Episoden ihrer Weiterbildung zu idealen menschlichen Gestalten erhalten geblieben. Dabei weist dann höchstens noch die Sage von vorweltlichen, durch die menschlichen Götter bezwungenen Ungeheuern auf das höhere Alter des Tierkultus zurück, indes zugleich die schließlich übrigbleibenden komischen und neckischen Dämonen in Tiergestalt den Untergang dieser mythologischen Vorstellungsform andeuten. Demgegenüber bietet nun die ägyptische Mythologie das Beispiel einer beinahe lückenlosen Entwicklung, die den Tierdämon in allen seinen Wandlungen von dem noch ganz in Tiergestalt geschauten Dämon oder Gott zu einem zwischen Tier und Mensch mitteninne stehenden Doppelwesen und endlich zu dem rein menschlich gedachten Gotte verfolgen läßt. Zugleich bietet sich hier früh schon die Doppelform in ihrer zweifachen Gestalt, als Mensch mit dem Tierkopf, wie in den alten Bildern der großen Himmels- und Vegetationsgötter, und als Tier mit dem menschlichen Angesicht, wie in den gewaltigen Sphinxgestalten. Daß uns hier, ebenso wie in der assyrischen Kunst in den mächtigen Flügellöwen mit dem Menschenantlitz, diese letztere Form der Doppelbildung zunächst als der Ausdruck einer wachsamen, das Heiligtum schützenden Gottheit begegnet, ist sicherlich ein psychologisch bedeutsamer Zug. Denn dieses Ausdrucks einer mit tiefem Ernst gepaarten Wachsamkeit ist eben nur das menschliche Angesicht fähig; und wie hier, so mußten überall, sobald sich nur erst die Bedeutung menschlicher Gesichtsbildung für den Ausdruck seelischer Größe der Anschauung aufgedrängt hatte, naturgemäß die tierischen Attribute in die Stellung

sekundärer Ausdrucksmittel, wie der dem Löwen entlehnten Kraft oder der von dem Vogel herübergenommenen Schnelligkeit, zurücktreten. Damit war auch schon der Weg angezeigt, auf dem diese sekundären Attribute allmählich zu Gedankensymbolen werden konnten, denen man eine unmittelbare Wirklichkeit überhaupt nicht mehr zuschrieb. Zunächst sind aber jene Sphinxe und geflügelten Torwächter sicherlich so wenig wie die ihnen ursprungsverwandten Engelsgestalten der jüdischen und christlichen Mythologie als bloße Symbole zu deuten, sondern das Auge des Gläubigen sieht gerade in den Attributen, die zu dem geistigen Ausdruck des Menschen Züge hinzubringen, in denen ihm das Tier überlegen ist, eine dem gesuchten Ideal adäquate Wirklichkeit.

Neben diesem dem menschlichen Gott allmählich zum Sieg verhelfenden Wege der Umbildung gibt es jedoch noch einen zweiten, den ebenfalls in allen seinen Stadien die Mythologie der Ägypter zurückgelegt hat. Er besteht in der völligen Loslösung des immer noch göttlich geachteten Tieres von dem in die menschliche Form umgewandelten Gotte. So entsteht eine zwiespältige, wiederum eines jeden Versuchs der Rationalisierung spottende Auffassung: der Gott ist, als ein in erhabenster menschlicher Form verkörpert gedachtes himmlisches Wesen, ein am Himmel wandelnder Sonnen- oder Mond- oder Sternengott; gleichzeitig aber ist er in einem Tier, einem Stier oder Krokodil, verkörpert, das als seine unmittelbare irdische Erscheinung im Kultus die Verehrung genießt, der der ferne Himmelsgott unzugänglich bleibt. Damit ist zugleich eine Individualisierung nahegelegt, wie sie schon auf den höheren Stufen des Totemismus da vorkommt, wo nicht mehr eine allgemeine Tierart, sondern ein einzelnes Tier als der persönliche Schutzgeist verehrt wird. (Vgl. oben S. 345.) Wie der am Himmel wandelnde menschenähnliche Gott Amon-Râ mit der Strahlenkrone ein einziger ist, so kann er sich auch auf Erden nur in einem einzigen göttlichen Stier verkörpern. So vollzieht die ägyptische Religion in dieser Lösung des Naturgottes von dem Tier, bei der ein einzelnes Tier selbst wieder in einen Gott zurückverwandelt wird, eine Metamorphose, an deren Ende auf der einen Seite das Ideal des menschlich gedachten Naturgottes erreicht, auf der andern aber ein nahezu vollständiger Totemismus wiederhergestellt ist. Das ist freilich nur

möglich, wo der konservative Charakter des Volksgeistes trotz der unvermeidlichen Fortbildung der Ideen doch deren Anfänge nicht vergessen hat, ähnlich wie auch dieses Volk neben seinem hochentwickelten Begriff von der Psyche den primitiven Glauben an die Körperseele in seinem Kultus getreulich bewahrte.

Von diesem noch ganz oder halb totemistisch gedachten Tiergott liegt nun aber ein weiterer Übergang nahe, der überall sonst eingetreten ist, wo die Vermenschlichung der Götter über diesen fortwirkenden Animalismus obsiegte: der Übergang in das heilige Tier, das nicht mehr eine selbständige Verkörperung der Gottheit neben der naturmythologischen, sondern ein dem Gotte beigegebener, seiner Natur entsprechender Begleiter ist, und das sich dann aus diesem allmählich in ein bloßes Symbol des Gottes umwandelt, in welchem bestimmte Seiten seiner Wirksamkeit versinnlicht sind. Als solche Begleiter und schließliche Symbole haben die Griechen dem Zeus den Adler, der Athena die Eule, dem Asklepios die Schlange, oder haben die Germanen dem Wotan den Wolf und den Raben, dem Fro den Eber, dem Freyr das Pferd beigegeben usw. Auch hier ist die Bedeutung des Begleiters die frühere, die des Symbols die spätere, die zumeist wohl erst unter der Wirkung der bildenden Kunst sich herausgebildet hat, während es dem Volksglauben stets homogener blieb, sich die heiligen Tiere als wirkliche Begleiter der Götter vorzustellen. Darum haben die germanischen Göttertiere die Rolle solcher Begleiter sichtlich mehr bewahrt als die der Griechen. Sobald das heilige Tier als der von dem Gotte frei gewählte Gefährte aufgefaßt wurde, so war damit aber auch die Grundlage zu der sich nun überall bildenden Assoziation gegeben, die diese Wahl aus einer Übereinstimmung der Eigenschaften hervorgehen ließ. Das geistige Wesen des Gottes wurde, welches auch der ursprüngliche Grund der Verbindung gewesen sein mochte, auf das Tier übertragen, und damit war dann auch der weitere Übergang gegeben, wiederum in dem Tier eine symbolische Darstellung der Gottheit selbst zu erblicken. So mochte es geschehen, daß ein Tier zum Symbol von Eigenschaften wurde, die ihm ursprünglich ganz fremd waren, und daß Göttern Tiersymbole beigelegt wurden, deren Bedeutungen ursprünglich mit dem Inhalt der Göttervorstellungen nichts zu tun hatten, während sich nun trotzdem beide,

der Gott das Tier und dieses wiederum die Vorstellung des Gottes, beeinflußten.

In der Regel betrachtet man bei diesen Verwebungen des Animalismus mit dem Naturmythus, deren keine Mythologie entbehrt, den Naturmythus als das Ursprüngliche. Die belebende Macht der mythenbildenden Phantasie könne eine Himmels- oder Wettererscheinung oder auch die Bewegung des Stromes, das Wogen der Meereswellen ebensowohl in der Form eines bewegten Tieres wie in der eines Menschen oder endlich auch in zwittergestaltiger Form denken. So sei etwa die Sonne unter dem Bild des Sperbers, oder die Gottheiten der nährenden und zeugenden Erde seien als Stier, Kuh oder Widder apperzipiert worden. Insofern solche Beziehungen nicht ausreichen, wie bei der Schlange oder dem Krokodil, da nimmt man dann auch wohl zu einer Art euphemeristischer Erklärung seine Zuflucht. Ursprünglich, so meint man, wurden wohl alle Gottheiten menschlich aufgefaßt. Doch sobald die Sitte aufkam, auch die Könige zu Gegenständen des Kultus zu machen, mußte man darauf bedacht sein, einer solchen Konkurrenz verschiedener anthropomorphischer Götter, die dem Bestand von Staat und Religion gefährlich werden konnte, aus dem Wege zu gehen. So seien die Tiergötter gewissermaßen als Notbehelfe eingeführt worden. Sie besaßen genug menschliche Eigenschaften, um für empfindende und wollende Wesen zu gelten, brauchten aber den Herrscher nicht durch ihre sich über ihn erhebenden Ansprüche zu beunruhigen [1]). Daß eine solche Überlegung Vorstellungen erzeugen könne, die Jahrtausende lang die Religion eines Volkes beherrscht haben, erscheint von vornherein wenig wahrscheinlich. Der Tierkultus überhaupt ist ja, wie die gesamte Entwicklungsgeschichte des Mythus zeigt, in keiner Weise eine sekundäre Erscheinung. Vielmehr sind die Tiergötter im allgemeinen den menschlichen Göttern vorangegangen, und die Wege, auf denen sie sich in diese umwandelten, lassen sich zwar nicht mehr lückenlos auffinden, aber ihre Spuren sind uns überall deutlich genug erhalten geblieben. Danach hat der Naturmythus nicht die Tiergötter ursprünglich erzeugt, sondern er hat die Vorstellungen, aus denen diese unter der Einwirkung der mythologischen Natur-

[1]) Vgl. A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, S. 93.

anschauungen hervorgingen, in den tierischen Ahnen- und Schutzgeistern vorgefunden, die ihrerseits den Seelenvorstellungen entsprungen waren. So ist in Wahrheit der Tiergott ein Produkt der Assimilation zwischen dem totemistischen Tierahnen und der Anschauung der Gestirne, Wolken, Blitze und anderer Naturerscheinungen als belebter persönlicher Wesen. Da der Naturmythus allem Anscheine nach die totemistischen Elemente überall fand, so ist aber wahrscheinlich auch überall der Tiergott die früheste Form des Naturgottes. Doch sofort begann hier zugleich die mythologische Apperzeption der gewaltigen Naturerscheinungen auf diese primitiven Gebilde des Naturmythus verändernd einzuwirken. In dem Maße als die steigende Kultur menschlichen Lebens und menschlicher Arbeit das Tier aus dem Seelenkultus zurückdrängt, beginnt sich der Tiergott zu vermenschlichen, um sich schließlich selbst in eine ideale Menschengestalt umzuwandeln. Seine vormalige Tiernatur tritt ihm aber zunächst noch in selbständiger Verkörperung gegenüber: sie wird entweder zu seinem irdischen Stellvertreter oder zu seinem Begleiter, und der letztere wird schließlich zu einem bloßen Symbol der Eigenschaften des Gottes, die freilich zumeist selbst erst aus der Göttervorstellung auf das Tier übertragen sind. Bei diesem ganzen Assimilationsprozeß zwischen Seelenmythus und Naturmythus braucht jedoch keiner dieser Bestandteile der frühere zu sein. Nichts spricht in der Tat dafür, daß der Naturmythus erst aus den totemistischen Seelenvorstellungen hervorgewachsen wäre, wie dies die animistische Hypothese annimmt. Beide bestehen wahrscheinlich von Anfang an nebeneinander und gehen fortan Verbindungen miteinander ein. Doch diese Verbindungen ändern sich mit der Entwicklung ihrer Komponenten, und hier ist es dann der Naturmythus, der mit den Göttervorstellungen auch die Seelenvorstellungen auf eine höhere Stufe hebt.

c. Rudimente des Animalismus.

Die Stellung, die das Tier in dem Vorstellungskreis des heutigen Menschen einnimmt, ist von so unendlich vielen Faktoren abhängig, daß an eine Ermittelung aller der Einflüsse, die bei der Schätzung einer einzelnen Tierart, bei dem Vorzug, den man ihr einräumt, oder der Scheu, die man vor ihr empfindet, kaum gedacht werden kann.

Vergangenheit und Gegenwart, der Wert, den das Tier durch seine Domestikation oder seine Verwertung als menschliches Nahrungstier für uns heute besitzt, und Überlebnisse einer uralten mythologischen Vergangenheit durchkreuzen sich hier in unauflöslicher Weise. Wir mögen vielleicht die besondere Wertschätzung des Hundes, des Pferdes, der Ackertiere zum Teil aus der Bedeutung erklären können, die sie als Begleiter und Gehilfen des Menschen oder als Träger eines guten Teiles der wirtschaftlichen Kultur für ihn besitzen. Wie wäre es aber möglich, auf Grund solcher Erwägungen auch über die psychischen Motive Rechenschaft zu geben, aus denen sich der Eindruck zusammensetzt, den zahlreiche Tiere, die weder zu unseren Begleitern noch zu unseren Nutztieren gehören, auf uns machen? Nur eines läßt sich wohl mit Sicherheit festhalten: wenn man alles in Abzug bringt, was einerseits den besonderen Affektionswert ausmacht, den das Tier heute noch für uns hat, und anderseits den eigentümlichen seelischen Eindruck, den es durch seine Gestalt und Bewegung hervorbringt, so bleibt noch immer ein Rest, der nicht aus diesen unmittelbar gegenwärtigen Faktoren, sondern nur aus der langen Vorgeschichte begriffen werden kann, die das Tier in der Vorstellungswelt des Menschen durchlebt hat. Hier sind es aber einerseits Rudimente des allgemeinen Seelenglaubens, teils aber auch solche der Stellung der Tiere in der Mythengeschichte der Völker, die in dem Eindruck nachwirken; und dabei lassen sich dann diese beiden Bestandteile, die doch verschiedenen Entwicklungsstufen des mythischen Denkens angehören, meist nicht sicher voneinander scheiden. Denn der Seelenglaube ist an und für sich noch nicht Totemismus, so nahe beide in ihrem Ursprung zusammenhängen; und ebenso muß, wie die obige Entwicklung gezeigt hat, der Totemismus selbst von den weiteren Stufen des Animalismus geschieden werden.

Nun gibt es im allgemeinen zwei Quellen, die möglicherweise Spuren eines einstigen Tierkultus heute noch mit sich führen: die eine fließt in dem hier wie überall die Gegenwart mit der fernsten Vergangenheit verbindenden Aberglauben, die andere in jenen Sitten und Bräuchen, welche die Merkmale von Überlebnissen früherer Kulte an sich tragen. Als eine besondere, nicht selten durch ihre lange Lebensdauer ausgezeichnete Spielart solcher Bräuche können auch

manche Jugendspiele gelten, in denen dereinst allgemeiner geübte Festbräuche fortleben. Suchen wir aber diese Erscheinungen, zunächst von der Frage absehend, inwieweit sie wirkliche oder nur scheinbare Rudimente sind, nach ihren äußeren Ähnlichkeiten mit den Vorstellungen eines primitiven Animalismus in gewisse Gruppen zu ordnen, so lassen sich drei solcher Gruppen scheiden. Die erste umfaßt Vorstellungen, bei denen Tiere als Doppelgänger des Menschen auftreten, indem entweder ein Tier für einen verwandelten Menschen gehalten wird oder ein Mensch die Rolle eines Tieres übernimmt. Die zweite entspringt aus der Anschauung, daß bestimmte Tiere allgemeine oder lokale Schutz-, Glücks- oder Unglücksgeister seien. Endlich die dritte Gruppe umfaßt die Enthaltungs- und Eßbräuche, von denen die ersteren den Genuß vom Fleisch eines bestimmten Tieres als unerlaubt oder unschicklich verpönen, die andern umgekehrt bei einer bestimmten Festgelegenheit ein solches vorschreiben.

Zu der ersten dieser Gruppen — Mensch und Tier als Doppelgänger — gehört vor allem eine große Zahl jener Frühlings- und Erntefeste, die über alle von der Bodenkultur berührten Gebiete der Erde verbreitet sind, und bei denen Vegetationsdämonen in tierischer Gestalt die nächsten Objekte des mit Tanz und Spiel begangenen Kultus bilden. Sie gipfeln in der Regel darin, daß einzelne auserlesene Jünglinge oder Jungfrauen als Repräsentanten dieser tierischen Dämonen mit deren Attributen ausgestattet und gefeiert werden. Ein typisches Beispiel solcher Feste sind die römischen Luperkalien, bei denen zwei Jünglinge mit Bocksfellen umgürtet und von den Festgenossen gefolgt ihren Umzug durch die Stadt hielten [1]). Wir werden auf diese und ähnliche Erscheinungen bei dem Dämonenkultus zurückkommen, in dessen Gebiet sie gehören. Augenscheinlich reichen sie und die ihnen verwandten Tierdarstellungen in neueren Festbräuchen in demselben Sinne in den Animalismus zurück, in dem dies für die entsprechenden Dämonenvorstellungen selbst zutrifft. Die Darstellung der Tiere durch Menschen beruht hier ursprünglich auf jenem unmittelbaren Gefühl der Einheit des Menschen mit dem nachgeahmten Tier, wie es uns bereits bei dem mimischen

[1]) Mannhardt, Mythologische Forschungen, 1884, S. 72 ff.

Tanze entgegentritt [1]). Denn nur auf Grund eines solchen Gefühls läßt sich der Glaube an die Mithilfe verstehen, die aus solcher Nachahmung dem Wirken und Schaffen der Naturdämonen erwachsen soll. Im weiteren Verlauf verblassen aber diese Vorstellungen völlig. Es bleibt nur ein unbestimmter Trieb der kultischen Pflicht zurück, der sich dann mit der mehr und mehr in den Vordergrund tretenden Freude an dem nachahmenden Spiel verbindet. Damit schwindet hier, wie in allen andern Fällen kultischer Nachahmung, das Gefühl der Identität zwischen der Handlung und ihrem Vorbild völlig: jene verwandelt sich zur einen Hälfte in einen unverstandenen magischen Zauber, zur andern in ein erfreuendes Spiel. Davon also, daß etwa die Luperci der Römer als totemistische Ahnen oder Brüder der sie darstellenden Menschen gedacht worden wären, kann natürlich in historischer Zeit nicht mehr die Rede sein. Das nämliche gilt von den im Volksaberglauben vorkommenden Vorstellungen, daß Zauberer und Hexen oder verzauberte Menschen Tierverwandlungen erfahren, oder von der da und dort in Strandgegenden verbreiteten Sage, daß die Seehunde wiederauferstandene gestrandete Seefahrer seien, eine Vorstellung, die möglicherweise ganz modernen Ursprungs ist und in der menschenähnlichen Gesichtsbildung des Seehunds ihren nächsten Grund haben dürfte [2]). Mit dem die Urzeit des Totemismus beherrschenden Glauben an eine unmittelbare genealogische Verbindung zwischen Tier und Mensch haben also alle diese Vorstellungen überhaupt nichts zu tun.

Ungleich verbreiteter ist die zweite Gruppe animalistischer Vorstellungen: die der Tiere als Schicksalsverkünder, als Schutz-, Glücks- und Unglücksbringer. Dahin gehört der Glaube an die im Keller als Schutzgeist der Familie wohnende Hausschlange, deren Rolle zuweilen auch von der Kröte oder von einem auf dem Dach oder an der Mauer hausenden Vogel, dem Storch oder der Schwalbe, übernommen werden kann [3]). Eine andere hierher gehörige Klasse bilden die »begegnenden Tiere«: die Schafe, Tauben, Bienen, Adler,

---

[1]) Bd. 3², S. 438 f., 441 ff., 446 f.

[2]) Diese und andere Verwandlungslegenden bei N. W. Thomas, Animal Superstitions and Totemism, Folk-Lore, London, Vol. XI, 1900, p. 235 f.

[3]) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, S. 146. Grimm, Deutsche Mythologie⁴, II, S. 571.

welche Glück, die Krähen, Raben, Mäuse, Ratten, Schweine, Hasen und viele andere, welche Unglück bringen[1]). Hier mag wohl in vielen Fällen der Glaube, wie dies namentlich Jak. Grimm nachzuweisen versuchte, auf die heiligen Tiere der Vorzeit zurückgehen. Aber als Regel läßt sich dies keineswegs nachweisen. Einerseits ist die Zahl der Schicksalstiere so groß, daß jedenfalls ein üppiges Fortwuchern der einmal entstandenen Vorstellung von der Vorbedeutung der Tiere stattgefunden haben muß, wobei wohl diese auch vielfach die Rollen gewechselt haben. Anderseits ist es ein bezeichnender Zug des modernen Aberglaubens, daß nach ihm die Unglückstiere eine enorme Majorität haben gegenüber den Glückstieren. Nun würden die Beziehungen zu den heiligen Tieren der Naturmythologie eher das Gegenteil erwarten lassen. Aber in dem Aberglauben selbst überwiegen stets die Motive der Furcht, die sich in unglücksverheißende Zeichen umsetzen. Das beweist jedenfalls, daß sich jener erste Anstoß, der von dem uralten Animalismus ausgegangen sein mag, auch hier mit später entstandenen, selbständig wirkenden Elementen so innig verbunden hat, bis seine Spuren fast unkenntlich geworden sind. Namentlich scheint daher die Schicksalsdeutung der einzelnen Tiere in den meisten Fällen eine spät entstandene zu sein, wie sie denn nicht selten eine von Ort zu Ort wechselnde ist. Auch gehen manche hier hereinbezogene Vorstellungen wie die vom Storch, der die Kinder aus einem Brunnen holt, wohl auf naturmythologische Anschauungen zurück, die an sich diesem Gebiet fernliegen. Der Storch selbst übernimmt dabei nur eine vermittelnde Rolle, wozu ihm vielleicht die ihm mit andern Wandervögeln gemeinsame Bedeutung eines Glücksbringers für das Haus, auf dem er sich ansiedelt, verholfen hat. Das Grundmotiv dieser Kinderlegende ist aber das so vieler anthropogonischer Mythen vom Ursprung des Menschen aus der Tiefe der Erde, wobei in diesem Fall auch noch die Anschauung mitspielen mag, daß sich in dem Wasser das Himmelszelt mit seinen Sternen spiegelt, so daß nun die beiden anthropogonischen Motive des irdischen und des himmlischen Ursprungs ineinanderfließen.

---

[1]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², S 268 ff. Grimm, Deutsche Mythologie⁴, II, S. 556 ff.

Die dritte, in unser tägliches Leben noch heute am tiefsten eingreifende und in ihrem Ursprung vielleicht dunkelste Gruppe animalistischer Bräuche umfaßt endlich die Erscheinungen, die sich teils in der Scheu vor dem Genuß des Fleisches gewisser Tiere, teils umgekehrt in der Sitte äußern, Fleisch- und andere Speisen bei bestimmten Festen zu genießen. Beide Erscheinungen erinnern an das Zeitalter des Totemismus, wo sich ja die verehrende Scheu vor dem Totemtier genau in denselben Formen äußert: in dem Verbot, von ihm zu essen, und in dem bei gewissen kultischen Anlässen wiederkehrenden Brauch, von dem sonst verbotenen Fleisch zu genießen. (Vgl. oben S. 334ff.) In den näheren Umständen unterscheiden sich aber freilich die Erscheinungen hier und dort sehr wesentlich. Der kultische Genuß des Totemtiers steht in Wahrheit durchaus nicht im Gegensatz zu dem sonst geltenden Verbot, sondern er fließt mit diesem aus der gleichen Anschauung. Indem man bei diesem Genusse die seelischen Eigenschaften des Ahnentiers sich anzueignen meint, ist das nur eine andere Form des Kultus, die sich für gewöhnlich in der Scheu vor dem Tiere äußert. Dagegen haben die heute bestehenden Sitten der Enthaltung und des zu bestimmten Zeiten wiederkehrenden Genusses gar nichts miteinander gemein, und sie beziehen sich auf ganz verschiedene Tiere. Vor dem Fleisch des Hundes, des Pferdes, der Katze oder auch vor dem der Mäuse, Eidechsen, Eulen und Blindschleichen scheuen wir uns zu jeder Zeit, und abgesehen von Tagen der Not und von seltenen nationalen Geschmacksrichtungen bilden sie nicht die Nahrung des Menschen. Die bei bestimmten Festanlässen üblichen animalischen Speisen, die Martinsgans, der Weihnachtskarpfen, das Osterlamm oder der in der Kinderlegende vom eierlegenden Hasen an die Stelle des Lammes getretene Osterhase dagegen gehören in keiner Weise zu den Gerichten, die zu andern Zeiten verschmäht würden. So führen denn auch offenbar die beiden Formen, in denen das Tier in den Gewohnheiten unseres täglichen Lebens diese Rolle spielt, auf verschiedene Bedingungen zurück. Zugleich ist es aber nicht unwahrscheinlich, daß die Scheu vor dem Genuß gewisser Tiere wiederum mehrere Ausgangspunkte hat. Zunächst nämlich scheidet sich die Reihe dieser Tiere in zwei Gruppen. Die eine, wie der Hund, das Pferd, der Adler, der Rabe, gehören zur Klasse

der ehemals »heiligen Tiere«: sie sind also möglicherweise Rudimente des Animalismus auf jener höheren Stufe, wo die Tiere selbst weder Ahnen noch Götter, aber Begleiter der Götter sind. Die zweite Gruppe, wie die Maus, das Wiesel, die Eidechse, die Schlange, sind Seelentiere. Die Scheu vor diesen Tieren, die nicht nur im Volksaberglauben, sondern auch in dem Unbehagen fortwirkt, das die meisten Menschen vor ihnen empfinden, geht also wahrscheinlich auf animistische Vorstellungen zurück, die älter als selbst der Totemismus sind. Zu diesen in ihrem Ursprung natürlich längst dem Bewußtsein entschwundenen Motiven treten wohl andere, die noch der unmittelbaren Gegenwart angehören. Daß wir die intelligenteren Haustiere, unsere Freunde und Genossen unter diesen, wie den Hund und das Pferd, zu verzehren uns scheuen, mag schon in dieser näheren Stellung zum Menschen begründet erscheinen; und daß Mäuse, Eidechsen und für viele Menschen auch Frösche nicht begehrenswert sind, dafür mag der Eindruck, den das Tier durch seine Bewegungen und seine sonstigen Eigenschaften heute noch auf uns macht, in erster Linie maßgebend sein. Aber dabei ist doch nicht zu vergessen, daß eben in diesem Eindruck die mythologische Vergangenheit der Tiere immer noch nachwirkt. Die heiligen Tiere der alten Götter und die Seelentiere des einstigen Animismus wirken nicht mehr deshalb auf uns, weil wir jene für heilig und diese für Träger von Seelen Verstorbener halten. Aber nachdem diese Vorstellungen allmählich verdunkelt und endlich ganz geschwunden sind, ist der von ihnen ausgehende Gefühlston an den Tieren haften geblieben, und seine Erhaltung ist wohl davon abhängig, daß die nämlichen Eigenschaften, die noch jetzt den Eindruck eines Tieres bestimmen, dereinst bei ihrer Erhebung zu heiligen Tieren oder bei ihrer Auffassung als Seelentiere mitgewirkt haben. Wie die Gefühle im individuellen Bewußtsein Vorstellungen verraten können, die zu dunkel sind, um als solche von uns erfaßt zu werden, so können auch im Völkerbewußtsein mythologische Vorstellungen noch in Gefühlen anklingen, die ihren Vorstellungswert längst für uns verloren haben[1]).

[1]) Über die Gefühlsreaktionen auf dunkel bewußte Vorstellungen vgl. Physiologische Psychologie5, III, S. 110 ff.

Im Gegensatze zu dieser, direkt auf gefühlsmäßig fortwirkende animistische und animalistische Überlebnisse zurückführenden Scheu vor dem Genuß gewisser Tiere haben sich nun unzweifelhaft in den Fleischgerichten einzelner Feste abgeblaßte und zugleich veränderte Rudimente von Opferbräuchen erhalten, die in ihren letzten Ursprüngen zwar gleichfalls in eine sehr frühe Zeit hinaufreichen, deren nächste Ausgangspunkte aber spätere, zumeist noch heute gefeierte und dereinst mit Opfermahlen verbundene Feste sind. Dabei haben sich diese einstigen Opfermahle in doppeltem Sinne gewandelt. Erstens ist ihnen die mythologisch-religiöse Bedeutung verloren gegangen: sie haben sich als Zeichen festmäßiger Stimmung durchaus den sonstigen rein gewohnheitsmäßigen Regeln unserer Speisesitten eingefügt; und zweitens haben sie fast durchweg ihre Objekte gewechselt. Selbst das Passahlamm hatte sich schon im jüdischen Ritus seines Charakters als Opfertier teilweise entäußert. Im christlichen Haushalt hat es dann allmählich irgend einer andern Osterspeise den Platz geräumt, und es ist damit der Richtung gefolgt, die alle solche ihres religiösen Charakters entkleidete Bräuche einschlagen; nachdem der äußere Festcharakter über die innere Bedeutung obgesiegt, lebt das einstige Opfermahl nur noch in der Gewohnheit weiter, zum Fest ein besseres Mahl zu genießen als an einem beliebigen sonstigen Tage.

Sieht man von den Wandlungen ab, die der innere Gehalt des Tierkultus schon während seines Bestehens und dann in den seinem Verschwinden folgenden Nachwirkungen erfahren hat, so nähern sich demnach die letzteren, wie besonders das Beispiel der als Nahrung gemiedenen und der zu bestimmten Anlässen bevorzugten Tiere zeigt, manchmal so auffallend dem Beginn dieser mythologischen Form, dem Totemismus, daß man geneigt sein könnte, sie selbst für Rudimente des Totemismus zu halten[1]). Die nähere Betrachtung bestätigt jedoch diese Vermutung nirgends. Wo sich überhaupt noch die ursprünglichen Quellen jener Anklänge an einstige Tierkulte auffinden lassen, da ist es einerseits der höhere Animalismus,

[1]) Unter diesem Gesichtspunkt hat in der Tat N. W. Thomas seine verdienstliche Sammlung hierher gehöriger Tatsachen geordnet. (Animal superstitions and Totemism, Folk-Lore, London, 1900, Vol. XI, p. 227 ff.)

wie er in der Verehrung der heiligen Tiere und in den späteren Entwicklungen des Tieropfers nachwirkt, anderseits der allen diesen aus dem Seelenkult entsprungenen Formen vorausgehende, sie aber zugleich alle überdauernde ursprüngliche Animismus, auf den wir zurückgewiesen werden. Gerade die beiden wesentlichen Elemente des Totemismus, die Vorstellung der Tierahnen und des Schutztiers, fehlen ganz, oder die letztere klingt höchstens schwach in den wiederum mehr animistische Züge an sich tragenden, an gewisse Tiere gebundenen glückbringenden Vorzeichen an. Hierin bewährt sich abermals, daß die ältesten Formen des Seelenglaubens zugleich die dauerndsten sind, die zurückbleiben, nachdem die zwischenliegenden Stadien längst der Vergessenheit anheimfielen. Zu diesen vergessenen Stufen mythologischer Entwicklung gehört aber vor allem auch der Totemismus. Gebunden an ein bestimmtes Stadium sozialer Entwicklung, verschwindet er mit diesem. Dennoch besteht zwischen ihm und den weiteren Stufen der an das Tier gebundenen Anschauungen, dem Kultus der Tiergötter und der heiligen Tiere, eine allgemeine Verwandtschaft, die nun auch in jener äußeren Ähnlichkeit der ihrer einstigen Bedeutung entkleideten Reste des Tierglaubens mit dem ursprünglichen Totemismus auffallend zutage tritt. So wenig daher diese Rudimente direkt auf den totemistischen Anschauungskreis zurückgeführt werden können, so sind sie doch lebendige Zeugnisse der psychologischen Zusammengehörigkeit aller Teile dieses Gebiets und zugleich ihrer engen Beziehungen zu dem primitiven Animismus.

4. Das Tabu und der Ursprung der Sühnezeremonien.

a. Die Tabugebote.

Das polynesische »Tabu« gehört, ähnlich dem Totem der Indianer, zu den wenigen, aus Sprachen der Naturvölker entlehnten Wörtern, die in verhältnismäßig kurzer Zeit in alle europäischen Sprachen übergegangen sind; ja das Tabu darf sich einer noch vollständigeren Aufnahme rühmen als das Totem, das außerhalb des Bereichs ethnologischer Schilderungen kaum vorkommt, indes jenes bereits hinreichend in die allgemeine Sprache eingedrungen ist, um

gelegentlich auf unsere eigenen Anschauungen und Sitten angewandt zu werden. Verstehen wir darunter, wie es dem allgemeinsten Sinn des Wortes entspricht, jedes in Brauch und Sitte oder in ausdrücklich formulierten Gesetzen niedergelegte Verbot, einen Gegenstand zu berühren, zu eigenem Gebrauch in Anspruch zu nehmen oder gewisse verpönte Worte zu gebrauchen, so gibt es in der Tat kein Volk und keine Kulturstufe, die des Tabu und seiner beschränkenden oder gefährdenden Wirkungen auf Leben und Freiheit entbehrten. Der Tabuismus ist also jedenfalls eine ungleich dauerhaftere Erscheinung als der Totemismus. Doch in seinen Anfängen reicht er mitten in die frühesten Formen des letzteren hinein. Wollen wir den seelischen Trieben auf die Spur kommen, aus denen alles das entsprungen ist, was sich in einem engeren oder weiteren Sinne dem Begriff des Tabu unterordnen läßt, so werden wir daher auf jene Anfänge zurückgehen müssen, wo uns die Tabugebote noch in engster Verbindung mit den andern Normen einer primitiven Gesellschaftsordnung begegnen. Die Lösung dieser Aufgabe hat zugleich eine über diese nächste Frage hinausgehende Bedeutung, weil die Tabugebote überhaupt allem Anscheine nach zu den frühesten sozialen Normen gehören, so daß sich das Problem ihrer Entstehung bereits nahe mit dem allgemeineren der Entstehung der Rechtsnormen berührt. Doch soll uns hier diese der Psychologie des Rechtes zufallende Aufgabe noch nicht beschäftigen. Vielmehr wird an dieser Stelle das Tabu lediglich in seiner mythologischen und religiösen Bedeutung erörtert werden. Aber auch dafür ist es um so wichtiger, auf die letzten Wurzeln der Tabuvorstellungen zurückzugehen, da diese zu den beharrlichsten und freilich auch zu den in ihren Motiven wandelbarsten Erscheinungen der religiösen Entwicklung gehören.

Für eine allgemeinere Behandlung dieser Frage ist nun freilich die an das Wort Tabu geknüpfte Beschränkung nicht besonders förderlich gewesen. Konnte man sich gleich keinen Augenblick der Einsicht verschließen, daß das Tabu der Polynesier auch anderwärts, namentlich bei den benachbarten Bewohnern Melanesiens und Mikronesiens, wenngleich zum Teil unter anderem Namen, wiederkehre, und daß es mindestens an Analogien zu den gleichen Vorstellungen von den Heiligungszeremonien der nordamerikanischen

Rothäute an bis zu den Opfer- und Tempelvorschriften der Ägypter, der Semiten und aller andern Kulturvölker nicht fehle, so brachte es doch die ganz besondere Steigerung, die solche Gebote und Verbote im Gebiet der eigentlichen Tabusitten darboten, mit sich, daß man die ozeanischen Tabubräuche zugleich für mustergültige Beispiele ansah, nach denen alle sich etwa ihnen nähernden Erscheinungen zu beurteilen seien, und die demnach der Ursprungsform solcher Gebote am nächsten kämen. Nun ist aber dieser letztere Schluß weder bindend noch überhaupt wahrscheinlich. Gerade die übermäßige Wucherung einer kultischen Erscheinung kann leicht ihr ursprünglich fernliegende Elemente in sich aufgenommen und sie ihren nächsten Motiven ganz oder teilweise entfremdet haben. In der Tat ist das hier um so mehr anzunehmen, als weder die soziale Kultur noch die Mythologie der Polynesier eine so primitive ist, daß wir von vornherein bei ihnen ein solches System von Verboten wie die Tabugesetze in ihrer ursprünglichsten Gestalt erwarten dürfen. So haben denn auch deutlich genug einerseits Ständescheidung und Herrschaftsformen, anderseits die verhältnismäßig hoch entwickelte Naturmythologie dieser Stämme ihrem Tabuismus ein Gepräge gegeben, das unmöglich als dessen primäre Form gelten kann, sondern das viel eher die Merkmale der Entartung einer ursprünglich in ihren Motiven wesentlich abweichenden Sitte an sich trägt. Sehen wir daher von dem Namen Tabu und von andern ihm ähnlichen ab, die bereits einer exzessiven und einseitigen Entwicklung dieser Vorstellungen ihr Dasein verdanken, so werden wir am ehesten hoffen dürfen, die letzteren da auf einer relativ primitiven Stufe anzutreffen, wo zwar tatsächlich Tabugebote bestehen, diese aber nicht zu einer Macht entwickelt sind, die sichtlich zum Teil späteren sozialen und politischen Zwecken dienstbar geworden ist. Je mehr dagegen die Tabusitten inmitten einer primitiven Kultur den sonstigen Bestandteilen des mythologischen Denkens sich einfügen, und je weniger in solchem Falle das Tabu eine planmäßig erscheinende, bis in alle Einzelheiten geregelte Ausbildung erfahren hat, um so eher dürfen wir wohl erwarten, seiner ursprünglichen Motive habhaft zu werden. Am vollkommensten treffen nun diese Bedingungen wieder bei den Eingeborenen Australiens zu, bei denen die Tabubräuche durchaus nicht, wie zum Teil

in Polynesien und den benachbarten Inselgebieten, ein von den übrigen Anschauungen und Sitten sich absonderndes Lebensgebiet bilden, wo aber das Leben selbst in den täglichen Gewohnheiten wie in den gemeinsamen Kulten und Festbräuchen überall von Tabuvorstellungen erfüllt ist, die hier wohl um so mehr, je weniger sie sich selbständig in den Vordergrund drängen, in ihren natürlichen Verbindungen erhalten geblieben sind.

Sucht man nun, von diesen Gesichtspunkten ausgehend, die verschiedenen Tabugebote zunächst nach den Objekten zu ordnen, deren Berührung oder Gebrauch entweder überhaupt oder unter bestimmten Bedingungen verpönt ist, so lassen sie sich in drei Klassen bringen. Davon umfaßt die erste die Tiere, deren Tötung oder Genuß verboten ist. In die zweite gehört unter gewissen Lebensbedingungen der Mensch mit den sein Eigentum bildenden Objekten der Kleidung, Bewaffnung, Nahrung. Die dritte endlich schließt andere Objekte in sich, auf die das Tabugebot wieder aus besonderen Anlässen übergehen kann: Bäume, sonstige Pflanzen, Plätze, Gebäude usw. In die erste dieser Klassen gehören bei allen Stämmen, bei denen der Totemismus heimisch ist, die Totemtiere. In diesem Fall bildet das Tabu, das auf diesen Tieren ruht, einen wesentlichen Bestandteil des Totemglaubens, daher in diesem Zusammenhang bereits eingehend desselben gedacht wurde (S. 334ff.). Hier ist im Hinblick auf die analogen Erscheinungen bei andern Formen des Tabuismus nur an die Abstufungen zu erinnern, in denen ein Tier mit dem Tabu belegt sein kann. Das allgemeinste und wahrscheinlich ursprünglichste Verhältnis ist dies, daß einer bestimmten Gruppe von Menschen das Fleisch und häufig auch die Jagd ihrer eigenen Totemtiere verboten ist, während für die Mitglieder eines andern Totems dieses Tabu nicht gilt. Bedeutsam ist es ferner, daß es zwei Bedingungen gibt, unter denen das Tabu aufgehoben werden kann: die eine, die möglicherweise aus der Nahrungsnot entsprungen ist, besteht darin, daß das Fleisch des Tieres für den Angehörigen seines Totems erlaubt ist, wenn es durch einen einem andern Totem angehörigen Genossen, oder zuweilen wenn es überhaupt durch irgendeinen andern Menschen dargeboten wird. Die zweite, für den Zusammenhang der Tabubräuche wichtigere Bedingung besteht darin, daß bei bestimmten feierlichen

Gelegenheiten der Genuß des Totemtiers, wenn auch oft nur in kleinen Mengen, zur Pflicht wird.

Wesentlich andern Charakters ist das Tabu der zweiten Art, das den Menschen zu seinem Objekt hat. Es ist von vornherein auf Bedingungen eingeschränkt, die für den Tabuierten eine ungewöhnliche Lebenslage herbeiführen. So sind die Jünglinge beim Fest der Männerweihe im allgemeinen tabu; ebenso gilt das Tabugebot beim gleichen Feste zwischen Männern und Frauen. Tabu sind ferner in vielen Fällen die Frauen unmittelbar nach der Geburt eines Kindes und während der Menstruation, sodann das neugeborene Kind, endlich der Kranke und die Leiche. Während aber alle diese der Persönlichkeit selbst anhaftenden Tabugebote nur zeitweise gelten, ruht meist auf dem fortwährend gebrauchten Eigentum eines Menschen ein dauerndes Tabu für jeden andern: so auf den Kleidern, Werkzeugen und insonderheit den Waffen. Zu dem persönlichsten Eigentum gehört endlich in Australien auch der neue Totemname, der dem Knaben bei seiner Männerweihe mitgeteilt wird, und der geheim bleibt, eben weil ein Tabu auf ihm ruht.

Veränderlicher sind die Tabus der dritten Art, die auf Bäumen, Pflanzen, Orten, Häusern ruhen. Sie folgen nur der allgemeinen Regel, daß Orte, die aus irgendwelchen Ursachen unheimlich sind oder Scheu erregen, oder bei denen die Verletzung eines Tabugebots möglich scheint, dem Tabu unterworfen werden. So einsame Schluchten oder die Hütte eines vor kurzem Verstorbenen. Gleicherweise darf der Name von Plätzen, die zu den Totemfesten und Männerweihen dienen, nicht genannt werden. Kommt endlich ein Australier zu einem fremden Stamm, so genießt er häufig nur die Speisen, die man ihm reicht, und er muß auf Blättern schlafen, um den Boden nicht zu berühren [1]).

Vergleicht man nun mit diesen und ähnlichen, auf einer primitiven Kulturstufe auch anderwärts vorkommenden, nur bisweilen durch das Zurücktreten des Totemismus etwas eingeengten Sitten die reich entwickelten Tabugesetze Polynesiens, der Fidschiinseln

---

[1]) Howitt, The native Tribes of South-East Australia, p. 400, 402, 583 ff., und an vielen andern Stellen.

und mancher Gebiete des Malaiischen Archipels, so kehren auch hier fast Zug um Zug die nämlichen Erscheinungen wieder. Selbst auf Neuseeland und den Fidschiinseln, wo das Tabu einstmals eine Leben und Sicherheit der Einzelnen fortwährend bedrohende Macht geworden war, gab es kaum eine Form desselben, die nicht in den allverbreiteten Vorstellungen der Australier und anderer primitiver Völker ihr Analogon fände. Aber der Bereich des Tabu hat sich, den veränderten Kulturbedingungen folgend, teils erweitert, teils auch nach andern Seiten einigermaßen eingeschränkt. Neben den Tieren, die vermöge der verminderten Bedeutung des Totemismus verhältnismäßig zurücktreten, ist die Scheu vor gewissen Plätzen, namentlich solchen, die der Begehung magischer Handlungen dienen, vor der Leiche, vor der Gebärenden und dem neugeborenen Kinde die gleiche wie anderwärts. Besonders erstreckte sich auch hier die gleiche Scheu auf das Blut, die Haare und sonstige Teile des menschlichen Körpers, die, wie der Kopf, als besondere Seelenträger galten. Daher war es verpönt, Blut zu trinken oder es auf den Boden zu gießen, der dadurch selber tabu wurde. Ebenso galt das Schneiden des Haupthaars in Polynesien und vielfach sonst noch als eine namentlich bei den Priestern und Häuptlingen nur unter gewissen Zeremonien vorzunehmende Operation. Nicht minder war die Berührung des Kopfes derselben Personen ein schweres Vergehen. Ganz besonders lag aber in Polynesien auch auf Wörtern und Namen das Tabu. Wiederum war hier das Gebot hauptsächlich auf die herrschende Klasse eingeschränkt. So wurde der Name eines hawaiischen Fürsten bei seinem Regierungsantritte tabu: er und die ihm ähnlich klingenden Wörter wurden aus der Sprache verbannt, eine Sitte, die der australischen der geheimen bei der Männerweihe erteilten Totemnamen entspricht. Ihr ähnlich ist der in den Negerländern vorkommende Brauch, daß bei einem Regierungsantritt jeder, der mit dem neuen Herrscher den Namen gemein hat, diesen ablegen muß. Endlich gehört hierher das ebenfalls in Australien wie Afrika verbreitete Verbot, den Namen eines Verstorbenen auszusprechen, eine Sitte, die bei den Vornehmen zur vorübergehenden oder dauernden Verbannung eines Wortes aus der Umgangssprache führen kann. In dieser gesteigerten Wirkung des Tabu je nach dem Stand und der Stellung

der Betroffenen machen sich übrigens bereits Einflüsse geltend, die offenbar über das ursprüngliche Gebiet des Tabu hinausgehen und in der Ausübung seiner Gebote einen starken Motivwandel ankündigen. Wo die soziale Differenzierung noch gering ist, wie in Australien, da gelten die Tabugebote für alle im wesentlichen gleichmäßig. In Polynesien sind sie nach Rang und Würde abgestuft. Der Häuptling ist als heilige Person tabu. Ihn zu berühren ist Frevel, aber auch er selbst ist den strengsten Tabugeboten unterworfen. Er muß sich von seinen Dienern füttern lassen, weil die Speise durch seine Berührung tabu, also ungenießbar würde. Seinem Kopf zunahe zu kommen, ja nur in dem Stockwerk über seinem Haupte zu gehen, war verpönt. Anderseits wurde alles, was ein Vornehmer berührte, tabu für alle andern. So entwickelte sich die Sitte der Festlegung des Besitzes durch feierliche Tabuerklärung, eine Sitte, die von den Vornehmen auf Polynesien zur Sicherung ihres Eigentums oder auch zum Zweck der willkürlichen Besitzergreifung geübt wurde. Auf diese Weise kamen infolge der eingetretenen Ständescheidung die Tabugebote den Vornehmen und Reichen zustatten, um ihre Macht zu erhöhen, ein Privilegium, das sich dann freilich auf den höchsten Sprossen der Gesellschaftsleiter wieder in einen unerträglichen Zwang umwandelte, da ein unglücklicher Fidschi- oder Maorihäuptling kaum mehr einen Schritt tun konnte, ohne gegen die Gesetze zu verstoßen [1]).

Daß hier der veränderte Zustand der Kultur einen Wandel der Motive hervorgebracht hat, der die ursprüngliche Bedeutung des Tabu allerdings nie ganz verwischen konnte, sie aber doch in den Tendenzen, die seine Handhabung beherrschten, zurückdrängte, ist augenfällig. Für diesen Wandel ist es charakteristisch, daß von den älteren Beobachtern des polynesischen Tabu die Ursache desselben geradezu in dem Bestreben des Adels gesehen wurde, sein Eigentum gegen Eingriffe zu sichern [2]). So falsch natürlich diese

---

[1]) Über die polynesischen Tabusitten vgl. Gerland (Waitz), Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 336 ff. Über malaiische W. W. Skeat, Malay Magic, 1900, p. 23 ff., 342 ff. Eine ausführliche Zusammenstellung, die auch die Tabubräuche anderer Gebiete umfaßt, gibt Frazer, The golden Bough², Vol. I, p. 319 ff. Vgl. auch desselben Verf.s Art. Taboo in Encyklop. brit., 9. Edit., Vol. XXIII, p. 15 ff.

[2]) Waitz-Gerland, a. a. O. S. 343.

Interpretation ist, so bezeichnet sie doch sehr deutlich die Richtung, in der sich wenigstens ein großer Teil der Tabubräuche entwickelt und seinem eigentlichen Ursprung entfremdet hatte. Eher trifft wohl die Annahme, daß der Begriff des Tabu mit dem des Göttlichen oder Heiligen zusammenfalle, wenigstens für Polynesien und die verwandten Kulturgebiete, mit den herrschenden Anschauungen zusammen, da in diesen jener persönliche Vorrang der Häuptlinge und Vornehmen sowie der Schutz, den sie durch die Tabuerklärung ihrem Eigentum verliehen, auf religiösen Vorstellungen beruhte, die der Heiligung der Tempel und geweihten Orte nahe verwandt sind. Aber wie die polynesische Ständescheidung und Eigentumsordnung einer Stufe der Kultur angehört, die weit über die Anfänge der Tabubräuche hinausliegt, so verhält es sich auch mit den religiösen Vorstellungen und Kulten dieser Völker. Wurden in Polynesien durchweg die Tabugebote zugleich als göttliche Gebote betrachtet und im Anschluß an die Heiligung der Tempel und Opferplätze auf bestimmte Naturgötter zurückgeführt, so hatte sich hier sichtlich schon die Assimilation eines ursprünglicheren Brauches durch eine mindestens in dieser Ausbildung weit spätere Naturmythologie vollzogen. In ihrer primitiven und zugleich dauerndsten Gestalt, wie sie uns in der Scheu vor gewissen Tieren, vor der Leiche, vor dem Kranken oder vor unheimlichen Plätzen entgegentritt, besteht der Tabuismus, lange bevor sicher umschriebene Göttergestalten entstanden sind, als deren Gebote die Tabugebote aufgefaßt werden könnten; und wie die Götter ihre Heiligkeit vielmehr den schon vor ihnen vorhandenen Tabuvorstellungen entlehnt haben, nicht aber diese umgekehrt aus den Göttervorstellungen hervorgegangen sind, so sind auch die Gegensätze des Heiligen und des Unreinen nicht die Wurzeln des Tabu, sondern sie gehören zu dessen Früchten, in denen dann das Tabu selbst auf die weitere Entwicklung des Kultus und auf die vom Kultus ausgehende Erhöhung der Göttervorstellungen entscheidend gewirkt hat.

So müssen wir uns denn auf eine beträchtlich tiefere Stufe mythologischen Denkens zurückversetzen, um der eigentlichen Anfänge des Tabu habhaft zu werden. Nicht von Herrschsucht und Machtbegehr, aber auch nicht von dem Kultus der Tempel und heiligen Plätze ist es ausgegangen, wenn es auch jedem dieser

Motive dienstbar geworden ist, als die Zeit dazu gekommen war. Seine Quellen liegen tiefer: sie entspringen da, wo die primitivsten und zugleich dauerndsten menschlichen Triebe ihren Ursprung nehmen, in der Furcht vor der Wirkung dämonischer Mächte. Diese sind es, die den Leib des Verstorbenen ebenso wie das Totemtier, in dem der primitive Mensch einstmals wahrscheinlich die verwandelte Seele eines Ahnen und dann in der natürlichen Übertragung dieser Vorstellungen einen Tierahnen selbst sah, vor der Berührung schützen, und die den Schritt von dem Platze zurückhalten, wo sich eine Zauberzeremonie abgespielt, aber auch von dem Menschen, auf dem, wie auf dem Jüngling nach der Männerweihe, auf dem ausziehenden oder heimkehrenden Krieger, oder auf dem Kranken, der Wöchnerin und dem neugeborenen Kinde, ein Zauber ruht. Diese dämonischen Mächte breiten sich aus und ergreifen neue Objekte mit der Erweiterung des Gesichtskreises, der Veränderung der Interessen und der Umwandlung der sozialen Verhältnisse. Nachdem so die Befolgung der Tabugebote mehr und mehr zu einem äußeren, vielfach nur noch unter dem einmal auferlegten Zwang instinktiv geübten Tun geworden ist, wuchern diese Gebote fort und beginnen auch Lebensgebiete zu ergreifen, die ihnen einstmals ferne lagen. Bei all diesem Wandel bewahrt aber das Tabu den Charakter eines Gebots, das befolgt, und dessen Verletzung gesühnt werden muß. Ursprünglich nichts anderes als die objektiv gewordene Furcht vor der in dem tabuierten Gegenstand verborgen gedachten dämonischen Macht, verbietet das Tabu, diese Macht zu reizen, und es gebietet, wo es wissentlich oder unwissentlich verletzt worden ist, die Rache des Dämons zu beseitigen. Mit dem Wandel der Motive wird es dann allmählich zu einer in sich selbst begründeten Macht. An die Stelle des von der Dämonenfurcht geübten Zwanges tritt so der Zwang der Sitte und des Herkommens und schließlich der des Gesetzes. So ist das Tabu der älteste ungeschriebene, aber durch Furcht und Schrecken seine Herrschaft behauptende Gesetzeskodex der Menschheit. Es trägt auch darin das Gepräge ältester Gesetzgebung, daß sein Inhalt unmittelbar nicht in Geboten, sondern in Verboten besteht. Das Gebot aber, das unausgesprochen hinter den nach Zeit und Ort mannigfach wechselnden Tabuverboten

steht, ist ursprünglich das eine: »Hüte dich vor dem Zorn der Dämonen!«

b. Das Heilige und das Unreine.

Wie aus dem primitiven Animismus bereits mannigfache Verbindungswege zu dem Dämonenglauben hinüberführen, so bildet auf einer fortgeschritteneren Stufe mythologischer Entwicklung das Tabu ein ähnliches Mittelglied zwischen Totemismus und Dämonenkultus. Das Totemtier ist, wenn nicht das einzig ursprüngliche, so jedenfalls eines der ursprünglichsten Objekte des Tabu, und es gehört zugleich zu denjenigen, bei denen sich früh schon eine Scheidung vollzogen hat, die für die Entstehung der Kultformen und durch diese für die Ausbildung der religiösen Vorstellungen selbst von entscheidender Bedeutung geworden ist. Das ist die Scheidung der Begriffe des Heiligen und des Unreinen.

Für die primitiven Anfänge des Tabu besteht diese Scheidung nicht. Eben darum fehlen aber hier jene Begriffe überhaupt in der eigentümlichen Bedeutung, die sie eben erst durch den Gegensatz, in den sie zueinander traten, annehmen konnten. Das Tier, der Mensch, der Platz, auf dem ein Tabu ruht, oder jene Seelenträger, wie das Blut, die Ausscheidungen des Körpers, die Haare und Nägel, die als tabu gelten, sind dämonisch, nicht heilig; und sie sind darum auch noch nicht in dem Sinne unrein, in welchem der spätere, das Unreine in einen Gegensatz zum Heiligen bringende Begriff dies feststellt. Gerade für diese noch indifferent zwischen beiden in der Mitte stehende Bedeutung des Dämonischen, das nicht berührt werden darf, ist darum der Ausdruck Tabu wohl geeignet, da er ein Merkmal hervorhebt, das schließlich dem Heiligen wie dem Unreinen für alle Zeit gemeinsam bleibt: die Scheu vor seiner Berührung. In dieser bleibenden Gemeinschaft eines wichtigen Merkmals liegt aber zugleich ein Hinweis darauf, daß hier zwischen beiden Gebieten eine ursprüngliche Übereinstimmung obwaltet, die erst infolge weiterer Bedingungen einer Differenzierung gewichen ist, durch welche sich beide schließlich zu Gegensätzen entwickelt haben. Nun sind freilich in den Hauptgebieten des Tabu, in Polynesien und seinen Nachbarinseln, die Tabubräuche sichtlich bereits über den Zustand einer völligen Indifferenz zwischen

dem Heiligen und dem Unreinen hinausgediehen, wenn diese auch noch nicht, wie dereinst bei den Hebräern und andern Semiten, zu wirklichen Gegensätzen geworden sind. Aber der Einfluß der Naturmythologie und des von ihr ausgehenden Kultus hat doch hier alles, was eine nähere Beziehung zu den Göttern in sich schloß, die Tempel und ihre Heiligtümer, die Priester und Häuptlinge nicht nur in gesteigertem Maße, sondern auch bereits in einer durch die Nebenvorstellung des besonderen göttlichen Schutzes qualitativ veredelten Weise zu Objekten des Tabu erhoben [1]). Eher läßt sich von jenen primitiveren Völkern, wo Kultus und Ständescheidung zurücktreten und wo freilich auch das Tabu selbst noch verhältnismäßig unentwickelt geblieben ist, ein derartiger Indifferenzzustand erwarten. In der Tat scheint das bei den oben erwähnten latenteren Tabuvorstellungen der Australier und manchen von äußeren Kulturbeziehungen unberührter gebliebenen Stämmen Melanesiens zuzutreffen. Wohl gibt es auch hier überall Intensitätsgrade des Tabu. Das Essen des Totemtiers kann z. B. mit einem strengeren Tabu belegt sein als die Verletzung der Regeln der Eheschließung oder als die Berührung einer Leiche. Aber der Charakter des Tabu bleibt doch überall derselbe; und ebenso sind die Folgen seiner Verletzung wesentlich übereinstimmende: sie bestehen durchweg in Krankheit oder Tod. Namentlich Hautkrankheiten, Geschwüre oder Ausschläge, gelten hier wie anderwärts als die Folgen unerlaubter Berührung, offenbar, indem das berührende Tastorgan und dann weiterhin auch die übrige Haut, da sie zunächst das Tabu verletzt haben, so auch zuerst von der Rache der in dem Gegenstand ruhenden dämonischen Macht getroffen werden. In allem dem stehen die Tabu- zugleich in engster Verbindung mit den Zaubervorstellungen, wie denn auch die der Verletzung der Tabugebote folgenden Reinigungs- und sonstigen Sühnezeremonien durchaus den Charakter eines Gegenzaubers besitzen. Dieser dem ursprünglichen Tabu eigene Glaube an eine dämonische Macht, die in dem Gegenstand verborgen ist, dessen Berührung oder unerlaubte Verwendung durch Verzauberung des Täters sich rächt, ist eben noch ganz und ausschließlich die objektivierte Furcht. Diese

[1]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 349.

hat sich noch nicht in die beiden Formen gesondert, die sie auf einer entwickelteren Stufe annimmt: in die Ehrfurcht und in den Abscheu.

Wie aber entsteht diese Sonderung? Dies ist eine Frage, die ebenso für die Psychologie der Affekte wie für die Geschichte der Glaubens- und Kultformen bedeutsam ist. In Wahrheit fallen beide Vorgänge zusammen, denn die Differenzierung der Affekte vollzieht sich in und mit der ihrer Objekte. Wie Ehrfurcht und Abscheu in der unbestimmteren seelischen Regung der Scheu vor dem Gegenstande zusammentreffen, so regt sich diese Scheu auch noch dem Heiligen und dem Unreinen gegenüber. Jenes darf nicht berührt werden, weil es selbst dadurch entheiligt, also unrein wird; dieses stößt ab, weil es den Berührenden schädigt und seines Anteils, wenn nicht an der Heiligkeit selbst beraubt, so doch an dem Heil, das ihm das Heilige bringt. In diesem Ineinanderspielen der Begriffe verrät sich noch auf lange hinaus ihre ursprüngliche Einheit. Zu vollen Gegensätzen bilden sie sich aber erst aus, wenn sie der Sphäre der niederen Dämonenvorstellungen entrückt und auf die Göttervorstellungen des Naturmythus übertragen worden sind. Dann wird alles das heilig, was der Gottheit selbst eigen oder wohlgefällig ist, unrein was ihr mißfällt. So ist nach der levitischen Gesetzgebung der Hebräer das Unreine Jahwe verhaßt, heilig aber ist er selbst und alles, woran er Wohlgefallen hat. Indem so der Gegensatz des Heiligen und des Unreinen auf den Willen der Gottheit zurückgeführt wird, verdunkelt sich nun natürlich der eigentliche Ursprung jener Begriffe, und nur unsichere Spuren verraten noch den einstigen Zusammenhang beider. So war bei den Semiten die Stellung der Tiere, deren Genuß verboten war, zuweilen zweifelhaft: das Schwein z. B., welches später allgemein zu den unreinen Tieren gezählt wurde, scheint bei den Syrern früher als ein heiliges Tier gegolten zu haben [1]). Bei den Israeliten hat dann freilich das Priestergesetz, das bis ins einzelnste die Grenzen zwischen beiden Gebieten feststellte, solchem Schwanken für immer gesteuert.

Deutlich tritt jedoch hier zugleich der treibende Grund jener

[1]) R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 112.

Scheidung der Begriffe zutage. Er besteht, kurz gesagt, in der Verpflanzung der Tabugebote aus dem Gebiet der Dämonen in das der Göttervorstellungen. Der Gott, dem Tempel und Altäre errichtet, Opfer dargebracht und Feste gefeiert werden, und dessen Kultus von einem fest organisierten Priesterstande geleitet wird, er erweckt eine höhere und andersartige Form der Scheu, als sie gegenüber der Schar niedriger Dämonen empfunden wird; und der so entstandene Wertunterschied beider Vorstellungen verschärft sich in dem Maße, als jener alte Glaube an dämonische Zauberwirkungen durch die neuen Götter durchaus nicht verdrängt wird. Vielmehr greift nun jener Gegensatz in die Ordnungen des Kultus selbst ein, dessen Priestertum eifrig bemüht ist, den zuvor fluktuierenden Bestand des Kultus nach sicheren Normen zu regeln und durch genaue Vorschriften festzustellen, was erlaubt und Gott wohlgefällig, und was dagegen unerlaubt und ihm verhaßt sei. Das Gott Wohlgefällige aber ist heilig, das ihm Verhaßte befleckt den Frommen und ist darum unrein. Das typische Beispiel der Ausbildung dieser Begriffe in ihrer gegensätzlichen Form ist der israelitische Priesterkodex mit der Fülle seiner Speisegebote und -verbote und seiner sonstigen Vorschriften über alles, was dem Israeliten zu tun erlaubt und was ihm verboten sei. Der ähnliche Zug zur starken Ausprägung dieser Vorstellung eines streng alle Handlungen des Menschen überwachenden Gottes scheint übrigens der semitischen Rasse überhaupt eigen zu sein. Denn auch im Islam tritt er hervor, und bereits das Heidentum der vorislamitischen Araber trägt davon deutliche Spuren an sich [1]). Immerhin sind diese Erscheinungen nicht etwa auf die Semiten beschränkt. Wo überhaupt einmal die Tabuvorstellungen aus dem Bereich des Dämonenglaubens auf höhere Göttervorstellungen übertragen werden, da beginnt auch jene Scheidung sich durchzusetzen. Das zeigt sich bereits an den Tabubräuchen der Polynesier, wo es mindestens in der Unterscheidung verschiedener Grade des Tabu hervortritt, des strengeren gegenüber den Göttern und ihren Heiligtümern, und eines leichteren, das unter Umständen zu umgehen oder zu beseitigen ist. So galt ein Tempel, ein Götteridol oder auch das Haus eines Häuptlings für absolut

[1]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 101 ff.

unverletzlich; aber das auf der Berührung einer Leiche oder auf dem Essen gewisser Speisen ruhende konnte im Notfalle aufgehoben werden.

Hiernach scheint vor allem da, wo wir diese Wechselbegriffe des Heiligen und des Unreinen einigermaßen noch in ihrer Entstehung beobachten können, ihr Gegensatz mit der Aufeinanderfolge zweier mythologischer Stufen zusammenzufallen, von denen die frühere nicht vollkommen verschwindet, wenn die folgende erreicht ist, sondern in der Form einer niedrigeren und allmählich mit Verachtung sich paarenden Wertschätzung fortbesteht. In der Tat liegt darin nur ein weiterer Beleg für eine Erscheinung, die uns auch schon anderwärts, insbesondere bei der Entwicklung mancher der alten Totemtiere zu den heiligen Tieren begegnet ist: wenn die Herrschaft der Naturgötter beginnt, so verschwinden damit die Dämonen nicht. Aber sie treten teils in eine niedere Sphäre zurück, teils verwandeln sie sich in feindselige, den Göttern verhaßte Wesen. Diese Erscheinung zieht sich durch die Geschichte aller Religionen, und so enthält ja noch unser heutiger Volksglaube Spuren nicht nur uralten Dämonenglaubens, sondern insbesondere auch solcher Formen desselben, die an gewisse, für dämonisch geltende Objekte geknüpft sind. (Vgl. oben S. 382 ff.) So liegt es denn nahe genug, in dem Ursprung jener Scheidung der Vorstellungen des Heiligen und des Unreinen eine der ersten Wirkungen des in aller Mythologie sich bewährenden Gesetzes zu sehen, wonach eine vorangegangene Stufe eben deshalb, weil sie von der höheren überwunden und zurückgedrängt wird, nun neben dieser in erniedrigter Form fortbesteht, so daß die Objekte ihrer Verehrung in solche des Abscheues sich umwandeln. Hier, wo sich wahrscheinlich zum erstenmal solche tiefgreifende Umwandlungen vollziehen, ist aber jene Erniedrigung der vorangegangenen durch eine folgende Stufe zugleich mit der Wirkung verbunden, daß die Affekte der Ehrfurcht und des Abscheues durch den Kontrast, in den sie zueinander treten, wohl gleichfalls zum erstenmal als scharf ausgeprägte Gegensätze entstehen, indem sie in ihrer Verteilung über verschiedene Objekte an die Stelle des vorangegangenen unbestimmten Gefühls der Furcht vor dämonischen Mächten treten. Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt die Vorschriften des israelitischen Priesterkodex, so lassen sie sich wohl in die all-

gemeine Formel fassen: unrein ist alles, womit einstmals der primitive Seelen- und Zauberglaube die Vorstellung einer dämonischen und darum gefahrbringenden oder aber auch einer durch die mitgeteilten Zauberkräfte begehrenswerten Macht verbindet. Rein dagegen ist alles Jahwe Wohlgefällige, darum in erster Linie das, was ihm auch als Opfer willkommen ist. Unrein sind daher unter den Tieren vornehmlich die allverbreiteten Seelentiere, wie das Wiesel, die Maus, die Eidechse usw. Sie verunreinigen nicht nur, wie viele andere Tiere, den, der ihr Aas anrührt, sondern auch alles, womit sie in Berührung gekommen sind. Das Gefäß muß zerbrochen, der Kochherd muß eingerissen werden (3. Mos. 11, 29—35). Unrein sind dann freilich auch manche andere Tiere, wie die des Wassers, ausgenommen die Fische, die Schuppen tragen, ferner der Hase, der Dachs, das Schwein, das Kamel, viele Vögel. Aber sie sind es in minderem Grade: ihr Fleisch darf nicht genossen, doch kann durch Abwaschen ihre Befleckung beseitigt werden. Ebenso macht die Berührung eines Aussätzigen und einer Wöchnerin einen jeden, und die einer Leiche macht wenigstens den Priester unrein. Rein dagegen sind unter den Tieren und dürfen gegessen werden das Rind, das Lamm, die Ziege und »alle Vierfüßler, die gespaltene Klauen haben und wiederkäuen« (ebend. 11, 1 und 22, 17). Eine bemerkenswerte Stellung zwischen dem Unreinen und dem Heiligen nimmt endlich das Blut ein. Niemand darf Blut genießen, und das Blut der Tiere, die gegessen werden, soll man daher zuerst auslaufen lassen und dann mit Erde bedecken. Aber das geschieht nicht deshalb, weil das Blut unrein ist, sondern: »weil das Leben eines jeden Leibes in seinem Blute besteht, soll ein jeder weggetilgt werden, der es genießt« (ebend. 17, 14). Dem entspricht die besondere Bedeutung, die das Blut beim Opfer besitzt: der Priester soll es vor dem Offenbarungszelt aussprengen als das Jahwe gefälligste Opfer, das nur für ihn bestimmt ist.

In allem dem lassen diese Vorschriften immer noch deutlich genug die alten Tabugebote durchscheinen. Doch nach zwei Richtungen hin haben sich diese wesentlich verändert. Auf der einen Seite hat sich namentlich bei den Speiseverboten das Gebiet des Tabu weit über seine einstigen Grenzen ausgedehnt: nicht bloß die Seelen- und andere dämonische Tiere, die möglicherweise, weil sie

in andern Götterkulten eine Rolle gespielt haben mochten, verpönt waren, galten für tabu, sondern bei vielen mochte das Verbot nur darin seinen Grund haben, daß ihr Genuß überhaupt ein ungewohnter war. Das eifrige Bemühen eines das ganze Leben des Volkes überwachenden Priesterstandes, alles was als erlaubt oder unerlaubt galt auf ein unmittelbares göttliches Gebot oder Verbot zurückzuführen, spricht aus jedem Satz dieser umständlichen Registrierung. Immerhin bleibt es ein bedeutsamer Zug, daß die allbekannten Seelentiere vor Gott offenbar ein besonderer Greuel sind, und daß ebenso auf dem Genuß des Blutes, das doch für Jahwe selbst das angenehmste Opfer ist, ein ausdrücklicher Fluch ruht. Hier gewinnt es geradezu den Anschein, als wenn das priesterliche Verbot sich direkt gegen einen älteren, einstmals sicherlich auch bei den Israeliten bestehenden Glauben wende, nach dem man durch das Essen eines Ahnentiers dessen Seele und durch das Trinken von Blut die in diesem ruhende seelische Kraft sich aneignen könne. Wandelt doch das levitische Gesetz dieses bei primitiven Völkern geltende Motiv des Blutgenusses direkt in ein Motiv seines Verbotes um. Die zweite Eigenschaft, durch die hier die Tabugebote verändert erscheinen, besteht darin, daß, wie das Gebiet des Verbotenen verschiedene Grade umfaßt, so auch von dem Erlaubten das Gottgefällige als eine höhere Stufe sich aussondert. Dies wirkt auch auf die Speisegebote zurück, indem die Gott wohlgefälligsten Opfertiere unter denen, deren Genuß erlaubt ist, den andern voranstehen. Diese dem Nomaden wertvollsten Tiere, das Rind, das Lamm, die Ziege, sie sind nun infolge der unmittelbaren Übertragung dieses menschlichen Wertbegriffs auf die Gottheit selbst auch beim Opfer der Gottheit am willkommensten und dann in einer nochmaligen Rückübertragung für den Menschen die gottgefälligste Speise.

Nachdem sich auf solche Weise das Heilige und das Unreine geschieden haben, um als ein neutrales Gebiet das bloß Erlaubte zwischen sich zu nehmen, beginnt nun aber das Heilige neben jenen Ausdrucksformen der Scheu, durch die es stets mit dem Tabu verwandt bleibt, in dem Maße neue Ausdrucksmittel zu finden, als das Ehrfurchtsgefühl, das ihm zugrunde liegt, sich selbst wieder in verschiedene Grade abstuft. Während das »Hochheilige« oder »Allerheiligste«, die in dem geheimsten, nur den Spitzen der Priesterschaft

zugänglichen Innenraum des Tempels sich offenbarende Gegenwart des Gottes, der Wirkung des alten Tabu, jenem aus der Furcht entsprungenen Verbot der Berührung, immer unterworfen bleibt, wird das anders mit den Objekten minderer Heiligkeit, mit den jedem Gläubigen zugänglichen Vorräumen der Tempel, den Götterbildern oder den auf primitiveren Stufen an ihrer Stelle verehrten Steinen. Ihnen gegenüber mischen sich mit den Gefühlen der Ehrfurcht die des Vertrauens und das Streben, dieses Vertrauen durch Liebesbezeigungen zu gewinnen. Auch verbindet sich damit wohl die Vorstellung, daß die innige Berührung und Liebesbezeigung etwas von der Heiligkeit des berührten Gegenstandes auf den Verehrenden überströmen lasse. So pflegten schon die heidnischen Araber ihre Idole zu streicheln und zu küssen [1]). Der Muslim küßt den Fußboden der Moschee, in der er sich mit nach Mekka gewandtem Angesicht zum Gebet niederwirft. Den Fuß der Götterstatuen zu küssen galt in Griechenland und Rom und gilt gegenüber den christlichen Heiligen zum Teil noch heute als Zeichen hingebender Verehrung, wie denn der Papst als der lebende Repräsentant der Heiligen die gleiche Ehrfurchtsbezeigung wiederum als einen besonderen Beweis seiner Huld gestattet. So haben von selbst die aus dem Tabu entwickelten entgegengesetzten Affekte auch kontrastierende Ausdrucksformen geschaffen. Nur in ihren äußersten Graden nähern sich beide, die Ehrfurcht und der Abscheu, wieder einander in den übereinstimmenden Zeichen der Scheu vor der Berührung und vor der Nähe ihres Gegenstandes.

Wirkt in dieser Beziehung der einstige Zusammenhang immer noch nach, so weist dies nun aber auch auf innere psychologische Beziehungen hin, die jene ursprüngliche Scheidung des Dämonischen in das Heilige und das Unreine, und die zugleich den nicht selten später nochmals sich wiederholenden Übergang beider ineinander verständlich machen. Das Dämonische ist tabu, weil es Gefahr bringt, und weil sich diese Gefahr dem, der ihm nahekommt, mitteilt, daher er selbst dadurch tabu wird. Tritt an die Stelle des Dämonischen das Göttliche, so bleibt auch dieses tabu, weil die Gottheit eine ähnliche, nur viel gewaltigere Macht ausübt. Ebenso

[1]) Wellhausen, a. a. O. S. 109 f.

erhält sich ihr gegenüber die Scheu vor ihrer Nähe, die wiederum die Vorstellung weckt, ihre Berührung sei jedem, außer dem von ihr selbst zu ihrem Vermittler erwählten Priester, verderblich. So werden die dem Gott geweihten Gegenstände tabu, weil sie eine besondere Heiligkeit genießen. Ihre unerlaubte Berührung aber lädt den Zorn des Gottes auf den Täter und macht ihn in einem dem Heiligen entgegengesetzten Sinne tabu: der göttliche Zorn, den er auf sich geladen, kann sich auf die erstrecken, die auch ihn berühren, und in einer natürlichen Fortsetzung dieser Vorstellungsreihe trifft er das Heilige selbst. So befleckt der, der das Tabu des Heiligtums verletzt, sich und das Heiligtum. Aber wie dergestalt das Heilige durch den Unreinen unrein wird, so kann es auch umgekehrt den heiligen, der ihm in der schuldigen Ehrfurcht nahe tritt. Darum wird der Beruf des Priesters selbst zu einem heiligen: der Tempel strahlt seine Heiligkeit zurück auf ihn und auf alles, was ihm zugehört, auf seine Gewänder und die Geräte des Kultus. Ebenso schützt das Heiligtum den Verfolgten und sogar den Verbrecher, der in ihm Zuflucht sucht: es überträgt das Tabu, das ihm eigen ist, auch auf ihn. So kann hier die gleiche Handlung, je nach den Umständen, unter denen sie geschieht, entgegengesetzte Folgen nach sich ziehen: den unberechtigten Eindringling umgibt das Heiligtum mit dem Tabu der Unreinheit, und es nimmt an dieser selbst teil; den Fliehenden, der sich seinem Schutz anvertraut, umgibt es mit dem Tabu der Heiligkeit. Darum kann es kommen, daß die Wirkung, die der Kontakt mit dem Heiligen hervorbringt, schließlich unsicher zwischen beiden Motiven schwankt. Der Mekkapilger muß, ehe er die Kaaba betritt, seine eigenen Kleider ablegen und reine anziehen [1]. Als Grund wird angegeben, die gewöhnlichen Kleider würden durch das Heiligtum selbst geheiligt und dadurch für die alltäglichen Zwecke unbrauchbar gemacht. Der Grund kann aber möglicherweise auch darin liegen, daß man sich vorstellt, das Heiligtum würde durch das Betreten in der zum gewöhnlichen Gebrauch dienenden Kleidung entweiht, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß in diesem Fall beide Motive ursprünglich zusammenwirkten. Doch in den allgemeinen Vorstellungen hat wohl das zweite die

[1] R. Smith, Religion der Semiten, S. 116.

Oberhand behalten. Wirkt es doch noch heute in unsern Feiertagsgewohnheiten nach. Der Werktagsanzug in der Kirche wird immer noch als eine Art der Entweihung des Heiligtums empfunden, wenn auch die alten Tabuvorstellungen längst getilgt wurden.

Diese Erscheinungen zeigen, daß das Tabu des Heiligen und des Unreinen noch lange Zeit nicht streng geschieden sind, und daß dieses Ziel eigentlich erst da vollständig erreicht wird, wo das Tabu der Unreinheit seine religiöse Bedeutung zu verlieren anfängt. Denn wenn das noch ganz im primitiven Dämonenglauben wurzelnde Tabu trotz seiner Indifferenz im ganzen der Scheu vor dem Unreinen näher stehen mag, so leidet es keinen Zweifel, daß umgekehrt am Ende dieser Entwicklung nur noch das Tabu des Heiligen als religiöser Affekt zurückbleibt. Das Tabu des Unreinen dagegen ist jetzt völlig auf das Gebiet der Sitte und der Sittlichkeit hinübergewandert. Daraus ergibt sich schon, daß jene Übertragung, die dem Tabu in seinen beiden Formen eigen ist, nicht etwa wie eine äußere Infektion betrachtet werden darf, mit der sie ja auf den ersten Blick eine gewisse Ähnlichkeit hat. Denn in welchem Sinne das Tabu des Heiligen wirkt, darüber entscheidet niemals die Berührung als solche, sondern der begleitende Affekt. Das Heilige macht den, der sich in seinen Schutz begibt, selbst heilig, weil er es mit dem Gefühl dieses Schutzbedürfnisses aufsucht. Gegenüber dem, der es unberechtigt und profanen Sinnes berührt, bewährt es dagegen die gleiche furchterregende Wirkung, die den neben den Göttern fortbestehenden dämonischen Wesen und den Orten ihres Waltens eigen geblieben ist. So kann das Heiligtum den, der ihm nahekommt, ebensowohl heiligen wie beflecken. Ob es das eine oder andere tut, hängt aber ganz von der Richtung der Gefühle ab, die an die Vorstellung der Berührung gebunden sind. Beide Formen des Tabu, die des Heiligen wie die des Unreinen, übertragen sich also auch von dem Subjekt auf das Objekt nicht durch den äußeren Kontakt beider, sondern dieser selbst wirkt nur als der Erwecker der Affekte, die die eigentlichen Träger des Tabu sind. So macht das Heiligtum zunächst alles, was ihm angehört oder nahekommt, heilig, weil ihm diese Assoziation der Gefühle so lange anhaftet, als sie keine besonderen Widerstände findet. Solche erheben sich erst da, wo der Unwürdige dem Heiligen nahekommt: er befleckt nun sich selbst und überträgt dann aber-

mals in der rückwirkenden Assoziation der subjektiven Gefühle mit ihren Objekten diese Befleckung auf das Heilige, das jetzt besonderer Reinigungszeremonien bedarf, um seine ursprüngliche Heiligkeit wiederzuerlangen.

c. Die Reinigungszeremonien.

An die Vorstellung des Unreinen ist die der Reinigung untrennbar geknüpft. Wer einen verbotenen Gegenstand berührt hat, sucht der Spuren, die jener zurückgelassen, ledig zu werden. Darum ist die Zeremonie der Reinigung von Anfang an nicht Symbol, sondern Wirklichkeit, wie ja auch die moralische Befleckung, die durch die Verletzung der Tabugebote entsteht, und die sichtbare, die der berührenden Hand anhaftet, unmittelbar sich verbinden können. Das neugeborene Kind, die Wöchnerin, das Blut des Erschlagenen, sie lassen Spuren zurück, von denen sich der Betroffene zu reinigen sucht. Mögen aber auch diese Erscheinungen den Zeremonien der Reinigung überall ihr sinnliches Substrat geben, so geschieht dies doch ursprünglich schon in der Form einer assoziativen Übertragung, nicht in der einer Identität beider Vorstellungen. Von einer solchen kann um so weniger die Rede sein, als der primitive Mensch bekanntlich von Reinlichkeitsbedürfnissen nicht sonderlich beschwert ist und daher auch jene sinnlichen Verunreinigungen als eigentliche Befleckungen nur dann empfindet, wenn sich mit ihnen zugleich die Vorstellung einer dämonischen Wirkung verbindet, die durch den Kontakt mit dem Gegenstand entsteht. Der Zauber fordert Gegenzauber, und die Reinigungszeremonien haben daher ihrem inneren Wesen nach durchaus die Bedeutung eines solchen. Die reinigende Tätigkeit erscheint als ihre adäquate Form, weil die Berührung des Verbotenen selbst als ein Übergang schädigender Stoffe aufgefaßt wird. Darum eben ist die Reinigungszeremonie nicht ein Symbol, sondern die wirkliche Entfernung schädigender Einflüsse, die dem Gegenstand an sich anhaften oder auf ihn übertragen worden sind. Die Reinigungszeremonie ist also ein Gegenzauber. Wie jeder Gegenzauber, so geht aber auch dieser nicht selten in direkten Zauber über, indem die gleichen Reinigungszeremonien nun auch weiterhin angewandt werden, um einem Menschen oder einem Gegenstand zauberhafte Kräfte mitzuteilen oder ihn zu heiligen. In beiden Formen, als

Befreiung von Befleckung und als Heiligung, ist aber die Reinigungszeremonie an die Entwicklung der Begriffe des Unreinen und des Heiligen gebunden. In der Ausbreitung ihrer Herrschaft und in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen gibt sie daher ein Maß ab für die Entstehung und weitere Ausbildung dieser Gegensätze.

Als Hilfsmittel der Reinigung begegnen uns nun bei diesen mit dem Tabu und seiner Entwicklung eng zusammenhängenden Zeremonien ausschließlich drei: das Wasser, das Feuer, die beide direkt die Unreinheit austilgen sollen, und die Übertragung auf andere Gegenstände, namentlich auf Tiere und Bäume, die das nämliche indirekt durch eine Art Translokation der Befleckung auf ein anderes Objekt herbeizuführen suchen. Für den Ursprung aller dieser Reinigungsmittel aus den Zaubervorstellungen ist es aber in hohem Grade bezeichnend, daß gerade jenes unter ihnen, das in der Weiterentwicklung der Tabugebote bei den Kulturvölkern die größte Rolle gespielt hat, das Wasser, bei den primitiven Stämmen durchaus zurücktritt, während der Feuerzauber und die Übertragung auf andere lebende oder lebend gedachte Wesen von früh an zu den wichtigsten Kultzeremonien und magischen Mitteln gehören. So begegnen uns bei den australischen wie den amerikanischen Naturvölkern hoch auflodernde Feuer inmitten der Festplätze als Mittelpunkte der rings um sie ausgeführten Festtänze. Dabei wird das Springen über den Feuerbrand nicht selten als ein besonderer magischer Brauch geübt. Bei der Männerweihe der australischen Jünglinge müssen diese in dichter Nähe der Flamme stehen, sicherlich ursprünglich nicht bloß, wie man es gedeutet hat, um ihre Standhaftigkeit zu erproben, sondern weil das Feuer eine ähnlich zauberhafte Wirkung auf sie ausüben soll, wie sie auch der Bemalung und dem Einreiben mit stark riechenden pflanzlichen Stoffen zugeschrieben wird [1]. In allen diesen Fällen hat das Feuer nicht sowohl die Bedeutung eines reinigenden als vielmehr die eines direkten magischen Mittels: es übt Zauber, noch keinen Gegenzauber aus, wie denn ja auf dieser Stufe jener Begriff des Unreinen, den die

[1] Über Feuertänze der Indianer vgl. W. Matthews, Ethnol. Report, Washington, V, 1887, p. 432 ff. (Taf. XII). Über australische Feuerzeremonien A. W. Howitt, The native Tribes of South-East Australia, p. 537 ff. Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, p. 375 ff.

eigentliche Reinigungszeremonie voraussetzt, noch nicht vorhanden ist. Ebenso liegt die Sitte, am Grabe oder neben der Leiche eines Verstorbenen ein Feuer anzuzünden, den eigentlichen Reinigungszeremonien fern, da es nur aus der Furcht vor der wiederkommenden Seele entspringt, die überdies in den gleichen Gebieten bald in der Fesselung der Begrabenen, bald in dem Verbrennen der Leiche sich äußern kann[1]). Eher dürften die in Nordamerika verbreiteten Schwitzhäuser, in denen sich die herzugeströmten Kultgenossen unter der Beihilfe großer Massen von Tee durch reichlichen Schweißerguß zu den Zeremonien vorbereiten, neben der Herbeiführung eines ekstatischen Zustandes eine magische Reinigung des Körpers bezwecken[2]). Doch der ganze Charakter der Vegetationsfeste, zu denen diese Schweißkuren als Vorbereitungen dienen, zeigt, daß es sich auch bei ihnen vielmehr um einen Zauber als um einen Gegenzauber handelt, wie er der eigentlichen Reinigungszeremonie zugrunde liegt: der Teilnehmer an dem Feste will sich durch jene Vorbereitung in einen magischen Zustand versetzen, in dem er selbst eine dämonische Wirkung ausübt.

d. Die Lustration durch Wasser.

So fällt denn allem Anscheine nach der Ursprung der wirklichen Reinigungszeremonien mit der Scheidung des Tabu in jene Gegensätze des Unreinen und des Heiligen zusammen, die auch in dieser Beziehung den Beginn einer höheren Kultur bezeichnet. In dem gleichen Moment tritt aber dasjenige Reinigungsmittel in seine Rechte ein, das von nun an fast ausschließlich als Gegenzauber gegen jede Art von Befleckung dient: das Wasser. Schon in der Heimat der eigentlichen Tabugebräuche, in Polynesien, pflegt die Abwaschung mit Wasser die Aufhebung eines Tabu zu begleiten, wenn dieses, wie es oft geschieht, für eine bestimmte Frist auf einem Gegenstande geruht hat. Aber indem diese Abwaschung regelmäßig von dem Aussprechen heiliger Formeln und von andern magischen Zeremonien begleitet ist, dokumentiert sich hier schon das Wasser als ein Zaubermittel, das als Gegenzauber einen auf dem Gegenstand

[1]) Howitt, a. a. O. p. 452 ff.
[2]) L. M. Turner, Ethnol. Rep. X, 1894, p. 300 ff. J. O. Dorsey, ebend. p. 459 ff.

lastenden Bann aufhebt[1]). So kann denn auch auf dieser Stufe der ersten Ausbildung des Lustrationsbegriffs gelegentlich wohl noch eine andere Flüssigkeit, etwa der Saft einer Pflanze oder, wie bei den vorislamitischen Arabern, das Blut eines Tieres, als Reinigungsmittel dienen[2]). Doch handelt es sich in dem letzteren Fall wahrscheinlich schon um eine der Zwischenstufen zwischen Lustration und Opfer, wie sie gerade in den Anfängen dieser Entwicklung des Heiligungsbegriffs wohl nicht selten vorkommen. Auch konnten diese Abweichungen den Siegeszug, den das Wasser als zauberhaftes Reinigungsmittel und als ein unentbehrliches Vehikel der hierher gehörigen Kultzeremonien bei allen Kulturvölkern angetreten hat, nicht aufhalten. Bekanntlich meinte Liebig, für die Stufe der Zivilisation könne der Verbrauch an Seife als Maßstab gelten. Da sich die alten Kulturvölker des Besitzes der Seife noch nicht erfreuten, so würde wohl richtiger an die Stelle der Seife das Wasser zu setzen sein. Dann würde man aber sagen können, nicht bloß die Stufe der Kultur, sondern auch die des Kultus halte innerhalb langer Perioden religiöser Entwicklung annähernd gleichen Schritt mit der Anwendung des Wassers zur Reinigungszeremonie. Vielleicht besteht in diesem Fall sogar zwischen beiden, zwischen dem Wasser als Kultmittel und dem Wasser als äußerem Kulturmittel, ein näherer Zusammenhang, nur daß er der umgekehrte von dem ist, den man anzunehmen pflegt. Von der uns geläufigen Vorstellung der äußeren Reinigung durch das Wasser ausgehend, sieht man in der Lustrationszeremonie eine symbolische Handlung, bei der jener sinnliche Begriff der Reinigung auf das moralische und religiöse Gebiet übertragen wurde. Doch diese symbolische Deutung mag für unsere heutige Vorstellung zutreffend sein, für den Ursprung der Zeremonien ist sie es jedenfalls nicht, sondern hier hat die Entfernung des Unreinen, das durch Verletzung der Tabugebote entstanden ist, eine unmittelbare reale Bedeutung, selbst wenn eine körperliche Verunreinigung mit jener Verletzung nicht im geringsten verbunden war. So sehen wir denn auch, daß in der Anwendung der Abwaschung und des reinigenden Bades auf den eigenen

[1]) Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 361 f.
[2]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 127.

Körper und auf die Gegenstände der Umgebung eine systematische Körperpflege bei den Kulturvölkern zunächst ganz auf religiösem Boden entstanden ist. Während der Naturmensch auf einer Stufe, die der Entwicklung der Tabugebote vorausgeht, wohl seinen Körper schmückt und bemalt, aber an dessen Reinigung um so weniger denkt, da diese Schmuckmittel selbst der Reinhaltung meist widerstreiten, wird das Leben des frommen Brahmanen zu einem nicht geringen Teil durch die peinlichste Befolgung der Reinigungsvorschriften und der mehrmaligen täglichen Bäder ausgefüllt, durch die er Leib und Seele von allem Unreinen zu befreien und so sich selbst zu heiligen meint. So scheint es denn, als wenn jene Beachtung der äußeren Reinlichkeit, die wir als eine der Errungenschaften der höheren Kultur ansehen, ursprünglich selbst eine Wirkung der allmählich ihres religiösen Charakters entkleideten Zeremonie der Lustration sei.

Nicht minder ausgebildet ist das Ritual der Wasserreinigung bei den semitischen Völkern, von denen es teilweise auch das Christentum übernommen hat. In dem levitischen Priesterkodex sehen wir diese Lustrationsvorschriften in eine Ordnung gebracht, in der die verschiedenen Grade der Befleckung und der ihr entsprechenden Reinigung sorgfältig abgestuft sind. In den leichtesten Fällen genügt die bloße Abwaschung, in schwereren kommt dazu die Reinigung durch Feuer oder die Vernichtung des Gegenstandes, der mit dem Unreinen in Berührung trat. In den schwersten endlich und besonders da, wo der Mensch selbst durch seine Schuld unrein geworden, genügt die Lustration als solche nicht mehr, sondern das Sühnopfer muß sich mit ihr verbinden. Seine nahe Verwandtschaft mit den Reinigungszeremonien tritt im jüdischen Ritus auch noch darin hervor, daß in ihm, ebenso wie in dem mancher anderer semitischer und afrikanischer Völker, die weit verbreitete Wasserlustration des Neugeborenen, die Taufe, durch ein Opfer, nämlich durch die Beschneidung, ersetzt ist. Im übrigen ist die Taufe wohl nicht bloß eine der verbreitetsten, sondern auch eine der dauerndsten Formen der Lustration[1]). Bei ihr ist zugleich der allen diesen Reinigungszeremonien eigene magische Charakter

[1]) Vgl. die Übersicht bei E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, II, S. 436 ff.

sowie die jederzeit mögliche Rückverwandlung der Bedeutung eines Gegenzaubers in den des direkten Zaubers unverkennbar. Die Taufe will nicht bloß von der jedem Menschen angeborenen Befleckung und Schuld reinigen, sondern sie will auch gegen künftige Anfechtung schützen. Diese Bedeutung des Schutzes ist wahrscheinlich so alt, wenn nicht älter als die erste und bleibendere. Sie ist aber freilich, da sie enger mit primitiven Zaubervorstellungen zusammenhängt, einem tiefer greifenden Bedeutungswandel unterworfen gewesen. Wie die Abwaschung des eigenen Körpers nach uralter indischer und semitischer Anschauung den eigenen Leib vor der Anfechtung der Dämonen schützt, so übt die Besprengung mit Wasser, vor allem mit dem von der Gottheit selbst zur Erde gesandten Regenwasser oder mit dem Wasser geheiligter Quellen und Flüsse, einen Zauber aus, der die dämonischen Mächte fernhält. Wenn bereits bei den vorislamitischen Arabern auch die Gräber der Toten mit Wasser besprengt oder Regen für sie erfleht wurde, so mochte aber hier nach dem bei den Totenbräuchen allgemein zu beobachtenden Wandel der Motive ursprünglich dieser Schutz nicht dem Toten selbst gelten, sondern vielmehr dazu bestimmt sein, die Lebenden vor dem Dämon des Toten zu bewahren. Als sich dann den späteren Geschlechtern nicht nur dieser ursprünglichste Zweck des Schutzes gegen den Toten, sondern auch der ihn ablösende eines Schutzes für ihn, der sich an das noch heute im islamischen wie im christlichen Ritus fortdauernde Motiv der Besprengung anlehnte, allmählich verdunkelt hatte, schob sich endlich hier noch eine weitere Assoziation ein: die Besprengung des Grabes wurde mit den Vegetationskulten in Beziehung gesetzt. Wie der von Gott gesandte Regen den ausgetrockneten Boden neu befruchtet, so sollte das Wasser den Verstorbenen zum ewigen Leben erwecken. In dieser letzten Bedeutung ist dann die Sitte der Wasserbesprengung der Toten bis zum heutigen Tag in der islamitischen Welt erhalten geblieben, — eines der sprechendsten Zeugnisse für die besonders wieder im Gebiet der Totenkulte herrschende Regel, daß der Brauch das ursprüngliche Motiv, aus dem er entstanden, lang überdauert, und daß er dabei vor allem durch neu eintretende Ersatzmotive vor dem Untergang geschützt wird [1].

[1] Goldziher, Arch. f. Religionsw. Bd. 13, 1910, S. 20 ff.

Abgesehen von solchen sekundären, mehr sporadischen Verschiebungen der Motive bleibt nun aber jene doppelseitige Bedeutung der Lustration als eines Reinigungs- und eines Schutzmittels auf allen Stufen im wesentlichen die gleiche. Die Beziehung dieser Riten zu der fortschreitenden Kultur tritt dann vornehmlich darin zutage, daß sie aus dem Gebiet der individuellen Vorschrift und der täglichen Gewohnheit allmählich in das des öffentlichen Kultus hinüberwandern. Am ausgesprochensten zeigen dies die Kultusordnungen der Römer, bei denen sich das gesamte öffentliche Leben in den regelmäßig sich wiederholenden Festbräuchen spiegelt, bei denen als wichtigste Bestandteile die Lustrationen hervortreten, durch die man alles, was Gegenstand des allgemeinen Interesses ist, die Stadt, den Acker, das Heer vor der Schlacht, die Flotte, endlich die Bürgerschaft selbst bei Gelegenheit des Zensus, durch Lustrationen gegen Unheil zu schützen sucht. Freilich hat dabei die Reinigungszeremonie, indem sie sich einer allgemeineren Feier mit Umzügen, Kulttänzen und Opfern eingliederte, verwickeltere Gestalten angenommen: mit der Reinigung durch Wasser, dem zunächst der Ausdruck entlehnt ist, verbindet sich die durch Feuer, dann die Anwendung von Gebetsformeln und andern magischen Handlungen, endlich und vornehmlich das Opfer, das sich auch hier wieder als eine der Reinigung nach Zweck und Bedeutung verwandte Sühnezeremonie kundgibt[1]).

Während so in den reicher entwickelten Lustrationskulten das Wasser zum Teil seine ursprüngliche Bedeutung einbüßt, gewinnt es nun weiterhin einen gewissen Ersatz in dem Glauben an die magische Kraft heiliger Quellen und Flüsse sowie eines durch besondere Zeremonien vorbereiteten heiligen Wassers. Auf beiden Wegen bewahrt es noch auf lange hinaus innerhalb engerer Grenzen seine alte Bedeutung als Lustrationsmittel. Dabei schöpft die erste dieser Formen, der Glaube an die heiligen Wasser, der in die Frühzeit aller Kulturvölker hinaufreicht, seine Kraft zum Teil wohl aus der tatsächlichen Heilwirkung mancher unter ihnen sowie aus dem belebenden Einfluß, den der frisch hervorsprudelnde Quell

---

[1]) Vgl. Preller-Jordan, Römische Mythologie³, I, S. 419 ff. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 130, 327 f., 349 f.

auf die Vegetation wie auf Menschen und Tiere ausübt. Durch die Verbindungen, die er hier mit den Vorstellungen schützender Genien oder besonderer Quell- und Flußgötter eingeht, verweben sich zugleich die Lustrationskulte mit dem Naturmythus. Immerhin läßt die naheliegende Assoziation des Bades mit der Reinigung von der Krankheit die alte Vorstellung nicht untergehen. Namentlich bleibt diese da erhalten, wo die Krankheit selbst, wie es auf primitiven Stufen zu geschehen pflegt, als Behexung durch eine dämonische Macht, oder wo sie, wie sich die gleiche Anschauung später gestaltet, als eine göttliche Strafe oder Prüfung aufgefaßt wird. Hier wirkt dann die heilende Kraft der Quelle als Gegenzauber, der auf eine Wirkung der naturmythologischen Quellengottheiten selbst und damit auf ein göttliches Eingreifen gedeutet wird. Indem der Glaube an diese magische Kraft der Quellen übrigens an deren wirkliche Heilkraft durchaus nicht gebunden zu sein braucht, kommt darin nochmals eine Beziehung zum Vorschein, die bis in die frühesten Anfänge des Lustrationsglaubens zurückreicht. Schon in der Heimat des ausgebildeten Tabu, in Polynesien und Melanesien, gilt ja die Krankheit, die einen Menschen befällt, häufig als die direkte Wirkung einer Verletzung der Tabugebote; und namentlich Hautkrankheiten werden auf die Berührung tabuierter Gegenstände zurückgeführt (S. 400). Ebenso kann nun aber auch das Tabu selbst von einem Menschen auf den andern übertragen werden, oder eine besonders geheiligte Person, ein Häuptling oder Priester, kann durch seine Berührung die Wirkung einer Tabuverletzung wieder aufheben und dadurch Krankheiten, besonders Hautkrankheiten heilen, — eine rückläufige Assoziation, wie sie im Gebiet der magischen Vorstellungen überaus häufig vorkommt [1]). Zugleich bringt es nun aber die hin- und herspringende Natur dieser Assoziationen mit sich, daß sich schwer sagen läßt, wo im einzelnen Fall der Ausgangspunkt solcher Übertragungen liegt. Immerhin wird man im Hinblick auf das Alter der Tabugebräuche wohl annehmen dürfen, daß im allgemeinen die Furcht vor der dämonischen Wirkung der verbotenen Berührung auf der einen und der Glaube an den dämonischen Ur-

[1]) Waitz-Gerland, a. a. O. VI, S. 354. Frazer, The golden Bough², I, p. 322 f. (wo auch analoge Vorstellungen über die heilende Kraft, die noch den Königen von Frankreich und England zugeschrieben wurde, berichtet sind).

sprung der Krankheit auf der andern Seite das Erste gewesen ist, worauf dann in weiterer Folge der Glaube an die schützende und heilende Wirkung anderer tabuierter Personen oder Gegenstände sich anschloß, unter welch letzteren wieder das heilige Wasser durch seine Affinität zu den Lustrationsvorstellungen in erster Linie stand.

Hieraus ergibt sich zugleich, daß die zweite Form einer beschränkteren Anwendung des Wassers zu Reinigungszeremonien, die des geweihten Wassers, eigentlich nur eine Unterart der ersten ist. In den jüdischen wie in den griechisch-römischen Tempeln waren die Lustration beim Eingang in den heiligen Raum und die Besprengung mit Wasser als Reinigungszeremonie im Gebrauch. Aber dazu genügte gewöhnliches Wasser, wie es seit alter Zeit zu solchen Zwecken verwendet worden war. Ähnlich geschah dies im Christentum der ersten Jahrhunderte. Indem jedoch bei der Ausbreitung desselben zugleich das Bedürfnis einheitlicher Normen für die kirchlichen Gebräuche zunahm, wurden vom 4. Jahrhundert an auch jene Reinigungszeremonien in dem Sinne übereinstimmend gestaltet, daß man sie ideell wenigstens mit dem Wasser des heiligen Flusses, des Jordan, vornahm. Daher die griechisch-katholische Kirche noch heute das Fest der alljährlichen Wasserweihe das »Jordansfest« nennt. Durch die feierliche Weihe wird hier das gewöhnliche Wasser in Jordanswasser übergeführt, um nun als solches seine heiligende Wirkung auszuüben. So verrät diese letzte Form der Lustration noch einmal mit besonderer Deutlichkeit den magischen, durch eine bloß symbolische Deutung nicht zu erschöpfenden Charakter dieser Bräuche. In der Tat haben sie sich hier offenbar wieder in zwei Zauberhandlungen geschieden: zuerst wird gewöhnliches Wasser auf magischem Wege in das Wasser des heiligen Flusses umgewandelt, und dann werden mit diesem letzteren magische Handlungen verrichtet.

e. Die Lustration durch Feuer.

Das Feuer ist als magisches Reinigungsmittel wahrscheinlich älter als das Wasser. Bildet es doch schon einen Bestandteil jener Zauberbräuche, die in einem der Entwicklung des Tabu vorausgehenden Kulturzustande die Vorstufen der Lustrationsriten bilden. (Siehe oben S. 351, 410.) Doch finden sich auch beide Formen von früh

an nebeneinander. Besonders als Lustration des Neugeborenen kommt neben der Wasserreinigung, die wohl in diesem Fall nicht immer von ritueller Natur ist, eine Art Feuertaufe vor, indem das Kind über ein Feuer gehalten oder um ein solches herumgetragen wird[1]). Auch die Lustration bei Todesfällen besteht nicht selten in der kombinierten Anwendung beider Reinigungsmittel. So umwandelten bei den Indern die Verwandten des Verstorbenen zuerst den Scheiterhaufen während oder nach der Verbrennung, um dann in den Kleidern, in denen sie die Leiche geleitet, ein Reinigungsbad zu nehmen[2]). Dabei scheint der erste Teil dieser Zeremonie abermals auf den ursprünglichen Zusammenhang auch der Leichenverbrennung mit den Reinigungszeremonien hinzuweisen, dessen bereits oben (S. 154 f.) gedacht wurde. Ähnlich scheint bei den öffentlichen Lustrationsfesten wie bei den privaten Reinigungsbräuchen der Griechen und Römer das Feuer auf dem Opferherd zwischen einem Mittel zur Verbrennung des Opfers und einem Reinigungsmittel mitten inne zu stehen. Darauf deutet namentlich der Brauch hin, daß das Opfer zunächst in feierlichem Umzug um den Feueraltar geführt, und daß auf diesem zunächst wohlriechendes Räucherwerk verbrannt wurde, bevor die eigentliche Opferhandlung begann. Wie das Feuer, so galt nach einer bei den orientalischen Völkern weit verbreiteten und von ihnen aus auch auf das Abendland übergegangenen Anschauung der Weihrauch ebenso wie die Salbung mit wohlriechenden Ölen als ein Reinigungsmittel, das wahrscheinlich in der religiösen Lustration seinen Ursprung genommen hat und von da aus erst in den profanen Gebrauch übergegangen ist. In beiden Fällen verwandelt sich durch eine naheliegende Assoziation die Vorstellung der Duftsphäre in die einer Schutzsphäre, während dem Rauch außerdem noch die weitere mit der reinigenden Kraft des Feuers zu Hilfe kommt. Diese Verbindungen sind für das naive religiöse Gemüt von so zwingender Art, daß bekanntlich noch die christliche Kirche diese alten Lustrationsbräuche, wenngleich zögernd, sich aneignete. Aber nachdem sie einmal Eingang gefunden, ist hier unter dem Einfluß der platonischen Vorstellungen

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 432 f.

[2]) Jolly, in G. Bühlers Grundriß der indo-arischen Philologie, Art. Recht und Sitte, Bd. II, 8, S. 155.

von einer Läuterung der Seele die Anschauung von der reinigenden Macht des Feuers schließlich in der Lehre vom Fegefeuer zu einem wichtigen Bestandteil der christlichen Eschatologie geworden[1]). Aus dem Jenseits ist dann diese Anschauung wiederum in das Diesseits zurückgewandert, als die mittelalterliche Kirche den Tod im Feuer zur spezifischen Strafe der Ketzerei erhob. Neben den Motiven, die hier nach der grausamsten Strafe suchen ließen, war an dieser Wahl jedenfalls die Vorstellung der reinigenden und sühnenden Kraft des Feuers nicht unbeteiligt. In diesem Sinne ist denn auch der Tod auf dem Scheiterhaufen gelegentlich eine »Feuertaufe« genannt worden, nach dem Wort des Täufers Johannes, der von dem ihm folgenden Messias vorausverkündet, er werde nicht mit Wasser, sondern mit heiligem Geist und mit Feuer taufen (Math. 4, 11) — eine Parallele, die abermals die beiden allverbreiteten magischen Reinigungsformen zusammenstellt und dabei zugleich das Feuer als die vollkommenere kennzeichnet.

f. Die Reinigung durch magische Übertragung.

Gegenüber diesen beiden Formen tritt nun die dritte, indirekte Form der Reinigung, die der Übertragung, verhältnismäßig zurück. Zugleich aber leuchtet bei ihr die Affinität aller dieser Zeremonien mit den Zaubervorstellungen besonders hervor, da das Moment der Reinigung hier nur eine einzelne Seite eines im übrigen ganz den Zauberbräuchen sich einordnenden Ritus bildet, der außerdem bereits weit in das Gebiet der Dämonenvorstellungen hinüberreicht. So mag es denn hier genügen, auf die beiden Hauptrichtungen hinzuweisen, in denen sich diese Reinigungsriten bewegen. Die eine umfaßt solche Übertragungen, bei denen die Unreinheit oder Schuld von einem einzelnen Menschen, seltener von irgendeiner Gesamtheit, einer Stadt oder Gemeinde, auf einen leblosen äußeren Gegenstand oder auch auf Bäume und Pflanzen übertragen wird. Die hierher gehörigen Erscheinungen beziehen sich durchweg auf die Übertragung von Krankheiten. Sie gehören zu den Reinigungen, da die Krankheit selbst als eine auf dämonischem Wege entstandene Unreinheit oder als Besitzergreifung durch einen Dämon aufgefaßt wird,

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte², I, S. 526; II, S. 67.

dessen man sich durch einen Gegenzauber zu entledigen sucht. So begegnen uns denn auch hier die beiden weit verbreiteten Zauberriten, deren früher gedacht wurde: das Festlegen des Übels in einem Baum oder andern äußeren Gegenstand durch Einschlagen eines Nagels oder durch Umlegen einer Binde, und das Vergraben eines von dem Körper des Ergriffenen herrührenden Objekts, namentlich eines solchen, das, wie Haare, Nägel, Speichel, als Seelenträger gilt, in der Erde. (Vgl. oben S. 279 f.) In engerem äußerem wie innerem Zusammenhang mit den andern Reinigungsformen steht die zweite Art der Übertragung, die auf ein lebendes Tier, die sich freilich zugleich sehr nahe mit den Tierverwandlungen der Psyche berührt und überdies direkt in die eigentlichen Dämonenvorstellungen übergeht. Daß durch Anhauchen, durch eine Beschwörungsformel, die man einem Tier ins Ohr sagt, oder auch durch die bloße Berührung mit ihm Krankheiten vom Menschen auf Tiere übertragen werden können, ist ein weit über alle Länder und Zeiten verbreiteter Volksglaube[1]). Man darf wohl annehmen, daß hier wieder im Hintergrunde die alte Vorstellung von der in Tiergestalt aus dem Körper fliehenden Seele steht. Indem man Fieber, Wahnsinn, Epilepsie und ähnliche Zustände als Bedrängungen der eigenen Seele durch einen in den Körper gezauberten tierähnlichen Dämon auffaßt, wird auch die Befreiung von diesen Zuständen analog der Trennung der Seele vom Körper gedacht. Daher denn bald der Dämon selbst in der Form eines Tieres entweichen kann, was wohl die ursprünglichere Vorstellung ist, bald aber auch unsichtbar in irgendein schon vorhandenes Tier übergeht. In der letzteren Form begegnet uns diese Reinigungsform unter den Wundern Jesu in der bekannten Legende von den ausgetriebenen Dämonen, denen Jesus befiehlt, aus dem Menschen, der von ihnen besessen ist, in eine Schweineherde zu fahren, worauf sie mit dieser in den nahen See stürzen und ertrinken (Luk. 8, 30 ff.). Lebendiger noch und zugleich in seiner engen Beziehung zu den sonstigen Reinigungszeremonien zeigt uns diesen Übergang in das Tier der Sündenbock Aarons. Nachdem Aaron das Heiligtum und den Altar Jahwes entsühnt hat,

[1]) Eine reiche Sammlung von Beispielen für diese wie für andere Formen der Übertragung von Krankheiten und andern Übeln gibt Frazer, The golden Bough[2], III, p. 1 ff.

nimmt er einen lebendigen Bock, stemmt seine beiden Hände auf dessen Kopf und bekennt über ihm alle Verschuldungen Israels, worauf dann der Bock in die Wüste entsendet wird, damit er die Verschuldungen des Volkes in eine abgelegene Gegend hinwegtrage (3. Mos. 16, 20—22). Hier ist es nicht die Krankheit, die den einzelnen befällt, sondern die Sünde des ganzen Volkes gegen seinen Gott, die als ein Dämon aufgefaßt wird, der es ergriffen habe, und von dem es sich nun durch eine solche Übertragung befreien soll. Bei der Schwere der Verschuldung genügt nun aber diese magische Übertragung nicht mehr, sondern sie muß sich mit den andern Formen der Reinigung und vor allem mit dem Opfer verbinden, das hier den Reinigungszeremonien als eine sie ergänzende höhere Form der Sühne zur Seite tritt.

g. Der Ursprung des Opfers.

Das Opfer ist eine der wichtigsten und interessantesten Erscheinungen der religiösen Entwicklung. Neben dem Gebet ist es wohl diejenige, die in ihren wechselnden Formen die einzelnen Phasen dieser Entwicklung am treuesten spiegelt. Indem es aber nicht wie jenes ein bloßer Ausdruck der Gesinnung in Lied und Rede ist, sondern von früh an in die religiöse Zeremonie als lebendige Handlung eingreift, ist es als Ausdruck religiöser Gesinnung wie in seiner Rückwirkung auf Brauch und Sitte des täglichen Lebens dem Gebet überlegen. Diesen vielseitigen Beziehungen entspricht es zugleich, daß das Opfer unter allen Kultzeremonien wohl dem eingreifendsten Bedeutungswandel unterworfen ist. Darum kann es hier noch nicht unsere Aufgabe sein, das Opfer in seiner ganzen, auf das engste mit der Entwicklung der religiösen Ideen verwebten Geschichte zu verfolgen, sondern wir müssen uns an dieser Stelle darauf beschränken, den psychologischen Verbindungen nachzugehen, die von dem Tabu und den aus ihm entsprungenen magischen Bräuchen zu dem Opferkultus hinüberreichen. Auf diese Verbindungen wiesen uns aber die Reinigungszeremonien schon überall hin, da sie bald als Vorstufen, bald als Ergänzungen eines Opfers sich darstellten, wobei sie mit diesem zunächst in dem allgemeinen Zweck übereinstimmen, die durch die Verletzung von Tabugeboten oder von sonstigen göttlichen Ordnungen entstandene Befleckung ungeschehen

zu machen. So ist das Opfer darin den Reinigungsbräuchen verwandt, daß es sich gleichfalls dem allgemeinen Begriff der Sühnezeremonien unterordnet. Es ist die höchste, die am tiefsten in die Lebensordnungen eingreifende unter ihnen, eben darum aber auch diejenige, die für die wirksamste gilt, und die nach Form und Inhalt die mannigfaltigsten Anpassungen an die jeweils herrschenden religiösen Anschauungen und Bedürfnisse gestattet.

Dieser Zusammenhang mit den Reinigungszeremonien weist schon darauf hin, daß auch das Opfer nicht zu den ursprünglichen Lebensordnungen gehört, sondern daß es eine bestimmte Entwicklung der mythologischen Vorstellungen voraussetzt. In der Tat bestätigt das die ethnologische Beobachtung. Naturvölker ohne Seelenvorstellungen und Zauberglauben gibt es, wenn jemals solche existiert haben, gegenwärtig auf der Erde nicht; und auch der Totemismus ist entweder schon ausgebildet oder sogar in wieder rückständig gewordenen Formen bereits auf sehr primitiven Stufen zu finden. Aber das Opfer gleicht darin den Reinigungszeremonien, daß es fehlen oder erst in keimartigen Anfängen vorhanden sein kann, wo alle jene andern Elemente primitiver Mythologie reich ausgebildet sind. Ja das Opfer ist offenbar noch weniger als die Lustration eine ursprüngliche Kultusform. Mindestens ein irgendwie ausgebildeter Opferkult setzt stets schon eine gewisse Kultur voraus, wie sie etwa dem Nomadentum und dem beginnenden Ackerbau entspricht. So bestehen die Totemfeste und die Männerweihen der primitiven Stämme aus Tänzen, Gesängen und sonstigen zeremoniellen Handlungen, in denen entweder die mythische Geschichte eines Totems oder die herbeigewünschten Ereignisse, wie Erfolg auf der Jagd, Vermehrung der Zaubermittel, dargestellt werden. Sie tragen also samt und sonders den Charakter von Zauberhandlungen an sich, in keiner Weise aber den eines Opfers, bei dem man etwa durch Hingabe eines Gegenstandes einen Dämon oder Gott zu verpflichten sucht[1]. In Amerika findet sich ein entwickelter Opferkultus nur bei den Kulturvölkern Perus und Mexikos mit ihrer reich ausgebildeten Naturmythologie. Dagegen fehlt den gewöhnlich als Opfer be-

[1]) Vgl. besonders die eingehende Schilderung der australischen Kult- und Festbräuche bei Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, p. 177 ff., 328 ff.

zeichneten Zeremonien der amerikanischen Naturvölker durchweg ein Merkmal, das für die entwickelteren Opfervorstellungen wesentlich ist: das Moment der Genugtuung und der Buße für begangene Verschuldung. Die Opfergaben, die der Indianer an Tabak, Korn, Tieren oder an andern Objekten darbringt, wollen einen Zauber auf die Dämonen ausüben, damit sie Regen senden oder sonstige Wünsche erfüllen. Andere Beweggründe als die des Zaubers scheinen aber noch ganz zu fehlen[1]). Ein weiteres Opfermotiv mehr individueller Art, das wohl ebenfalls nirgends ganz fehlt, begegnet uns in besonders ausgeprägter Gestalt auf afrikanischem Boden, sowohl bei den eigentlichen Negervölkern wie bei den Bantustämmen, in der Ausstattung der Leiche bei dem Begräbnis mit den Gegenständen ihres täglichen Bedürfnisses, mit Kleidung, Waffen und Nahrungsmitteln, vor allem aber mit den Tieren und Menschen, die die künftige Umgebung des Verstorbenen bilden sollen. Auch dieses Totenopfer enthält von dem Motiv der Sühne noch keine Spur. Es kann sich jedoch in ein Sühnopfer umwandeln, wenn zunächst die abgeschiedene Seele als ein zu fürchtendes und durch Gaben zu gewinnendes dämonisches Wesen aufgefaßt, und wenn dann auf einer weiteren Stufe dieses Bedeutungswandels die ähnliche Opferspende auf einen Gott übertragen wird. Sichtlich ist diese spezifische Ausbildung des Totenopfers, wie sie bei den afrikanischen Rassen vorkommt, wiederum unter dem Zwang jener politischen Entwicklung eingetreten, die hier zu despotischen Herrschaftsformen mit der sie begleitenden starken Ständescheidung geführt hat. Denn die Häuptlinge und Vornehmen sind es, die bei ihrem Tod massenhafte Opfer an Tier- und Menschenleben heischen,

[1]) Vgl. z. B. die Schilderungen solcher Opferzeremonien bei J. G. Dorsey, Sioux Cults, Ethnol. Report, XI, 1894, p. 377 ff., und M. C. Stevenson, The Zuñi Indians, ebend. XXIII, 1904, p. 185 ff. Wo sich ausgebildetere Opferzeremonien finden, da ist eine frühere Beeinflussung durch die Kulturvölker der Anden, namentlich die Mexikaner, und eine spätere durch das Christentum nicht ausgeschlossen. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß hier, wie in andern Gebieten der amerikanischen Mythologie, in den Berichten der Forschungsreisenden und Missionare, wie sie z. B. noch Waitz zusammengestellt hat (Anthropologie der Naturvölker, III, S. 207 ff.), die Beobachtungen dadurch getrübt sind, daß man die bekannten Opfervorstellungen der Kulturvölker in die den Opferriten äußerlich ähnlichen Zauberzeremonien hineindeutete.

durch die sie selbst schon in die Sphäre furchterregender göttlicher Wesen erhoben werden[1]). Gegenüber diesen Erscheinungen des Zauber- und des Totenopfers, die in ihrer Vereinzelung nicht sowohl ausgebildete als vorbereitende Formen sind, bieten nun die eigentlichen Tabugebiete das Opfer zum erstenmal in mannigfachen Gestalten und zugleich in einem Zusammenhang mit den Reinigungszeremonien, wie er uns als eine Ergänzung der letzteren oben bereits begegnet ist. Als eine solche Ergänzung wird es überall da verlangt, wo die Reinigung für sich allein nicht als eine vollauf genügende Sühne einer vorangegangenen Befleckung oder Schuld empfunden wird. Von hier ausgehend hatte sich das Opfer in Polynesien und den angrenzenden Inseln nach den Berichten der älteren Reisenden, denen die Kultur dieser Gebiete noch in ihrer ursprünglicheren Gestalt zugänglich war, bereits nach den mannigfaltigsten Richtungen hin ausgebildet. Es kam als Bittopfer wie als Dankopfer bei Aussaat und Ernte vor, bei Beginn wie bei glücklicher Beendigung eines Krieges, als Spende Einzelner an Häuptlinge und Priester, um ihre Vermittelung bei den Göttern zu gewinnen, dann aber auch — und dies ist vor allem bezeichnend — als öffentliches Opfer, um das durch die Verletzung eines Tabu eingetretene oder befürchtete Unheil abzuwenden. Besonders im Zusammenhang mit diesem letzteren Fall wird auch des Menschenopfers gedacht. Als eine individuelle und zugleich partielle Form des letzteren kann wohl die besonders auf Tonga verbreitete Sitte angesehen werden, daß sich bei Erkrankung eines Fürsten geringere Leute oder deren Angehörige einzelne Finger abschnitten, um durch dieses Opfer die Genesung jenes zu bewirken. Da man allgemein die Krankheit aus der Verletzung eines Tabu ableitete, so haben auch diese Selbstverstümmelungen die Bedeutung von Sühnopfern, durch die man die begangene Schuld aufzuheben suchte[2]). So erwächst hier sichtlich unmittelbar aus den Tabuvorstellungen heraus als eine neue, vollkommenste Form des Opfers die des Sühnopfers. Es tritt diesem Ursprung gemäß in nächste Verbindung mit den Reinigungszeremonien, wie es denn als Ergänzung der letzteren noch in alle Opfer-

[1]) Krapf, Reisen in Ostafrika, 1858, S. 186 ff. Wangemann, Die Berliner Mission im Basuto-Lande, 1877, S. 28 ff.

[2]) Waitz-Gerland, a. a. O. VI, S. 373, 397.

bräuche der Kulturvölker, am ausgesprochensten in die der Semiten hereinragt. Hier hat es sich insbesondere bei den Israeliten zur Hauptform des Opfers erhoben, so daß nun diese einseitige Ausbildung der Opferidee zugleich das aus den nämlichen Motiven hervorgegangene Überwuchern der Reinigungszeremonien und der ihnen entsprechenden Speisegebote und -verbote erklärt.

Gleichzeitig mit der Aufnahme der Sühnevorstellung in den Opferbrauch hat sich nun dieser über weitere Gebiete des Lebens ausgebreitet. Zwar bewahrt er auch jetzt noch in allen seinen Gestaltungen jenen Charakter einer Zauberzeremonie, der ihm in seinen primitivsten Formen allein eigen war. Aber er nimmt dabei neue Motive in sich auf, wie das schon die polynesischen Überlieferungen andeuten: neben das Bittopfer, in dem die alte Zaubervorstellung noch am kräftigsten nachwirkt, stellt sich das Dankopfer, das sie nur noch in dem Motiv der Erhaltung der Gunst der Dämonen und Götter für die Zukunft enthält. Ebenso bewahrt das Totenopfer zunächst seine alte Bedeutung. Doch unter dem Einfluß der übrigen Opferformen verwandelt es sich allmählich aus einem Opfer, das dem Toten oder dem Dämon, der aus seiner Seele entsteht, gebracht wird, in ein den Göttern gespendetes, durch das ihre Gunst für jenen gewonnen werden soll. All solchen Motivwandel würde man gründlich mißverstehen, wollte man ihn entweder als eine völlige Neubildung aus Ideen, die zuvor noch nicht vorhanden waren, oder gar als eine willkürliche Erfindung betrachten, also etwa aus einer priesterlichen Institution ableiten. Wie jene primitivsten Formen des Zauber- und des Totenopfers eine natürliche Äußerung der Anschauungen auf der ihnen entsprechenden Stufe des mythologischen Denkens sind, so ist nicht minder das Sühnopfer eine notwendige Wirkung der aus den Tabuvorstellungen erwachsenen Scheidung des Unreinen und des Heiligen. Wie aber diese Scheidung schon auf das hier beginnende starke Hereinwirken der Göttervorstellungen des Naturmythus hinweist, so bildet nun weiterhin die ganze Fortentwicklung des Opfergedankens gewissermaßen einen fortlaufenden Kommentar zu der aus der wechselseitigen Assimilation der Bestandteile des Seelenglaubens und der Naturmythologie hervorgehenden religiösen Entwicklung. Im Zusammenhang mit dieser wird uns daher die Geschichte des Opfers erst weiter unten beschäftigen

können. Nur ein Punkt bedarf hier wegen seiner Beziehung zu den primitiven Seelen- und Zaubervorstellungen noch einer näheren Beleuchtung: der Ursprung des Sühnopfers.

h. Der Ursprung des Sühnopfers. Kannibalismus und Menschenopfer.

So klar im allgemeinen sein psychologischer Zusammenhang mit Tabu und Lustration sein mag, so muß doch offenbar die Opferhandlung in der spezifischen Form, die sie hier annimmt, aus noch ursprünglicheren, dem Opfer vorausgehenden Anschauungen und Handlungen abgeleitet werden, ähnlich wie wir ja genötigt waren auch für das Tabu selbst nach solchen ursprünglicheren Motiven zu suchen. Bei dem engen Zusammenhang zwischen Tabu und Sühnopfer dürfen wir aber von vornherein vermuten, daß die Wurzeln beider einander naheliegen. In der Tat ist uns nun bei den totemistischen Speiseverboten, die wir als eine dem Tabu nahe verwandte Erscheinung, wenn nicht als die Urform des Tabu kennen lernten, bereits ein Brauch entgegengetreten, der, falls man ihn bloß äußerlich, ohne Rücksicht auf die obwaltenden Motive betrachtet, fast von überraschender Ähnlichkeit mit den hochentwickelten Formen des Sühnopfers zu sein scheint. Bei manchen australischen Stämmen herrscht nämlich, wie wir sahen, das Verbot, von dem Totemtiere zu essen, nicht unbedingt. Unter den Begrenzungen jenes Verbots sind aber namentlich zwei sehr merkwürdig: die eine besteht darin, daß der Angehörige des Totems selbst nur wenig von dem Tier genießt, den Rest an die Angehörigen eines fremden Totems abgibt; die andere darin, daß ein anderer ihm das Fleisch des Tieres darreichen muß, damit es für ihn genießbar werde. Diese Bräuche haben die größte Ähnlichkeit mit den allbekannten Opferriten, nach denen die Opfernden oder in ihrer Vertretung die Opferpriester einen Teil des Opferfleisches den Göttern darbringen, einen andern selbst verzehren. Diese Regel geht wahrscheinlich schon auf eine Zeit vor dem eigentlichen Sühnopfer zurück, denn sie findet sich weit verbreitet als ein Bestandteil des Totenopfers in der Form des Totenmahls. Trotz der äußeren Ähnlichkeit können aber die Motive des australischen Brauches nicht die nämlichen sein. Liegt doch dieser noch ganz außerhalb des Gebiets der Opfervorstellungen, so daß die ihn bestimmenden Beweggründe kaum andere sein

können als solche, die auf der totemistischen Stufe unmittelbar dem Genuß des Fleisches wie der Enthaltung von demselben zugrunde liegen. In der Tat gibt es nun zwei solche einander widerstreitende Motive, die, wie sie auch sonst in zwiespältigen Sitten sich äußern, so unmittelbar jenes Verhalten begreiflich machen. Auf der einen Seite befiehlt die Scheu vor dem Ahnentier, das zugleich als Schutzdämon verehrt wird, die Enthaltung von seinem Fleisch. Auf der andern Seite regt sich das Streben, die seelischen Eigenschaften des Tieres oder des in ihm verkörperten Vorfahren sich anzueignen. Jene Bräuche des Genusses unter gewissen beschränkenden Bedingungen bilden auf diese Weise Ausgleiche zwischen den entgegengesetzten Trieben, wobei jeder seine Befriedigung findet. Es sind Motive, die bei den gleichen Naturmenschen in ähnlich widerspruchsvoller Weise in der Pietät gegen die Alten und in der bisweilen vorkommenden Tötung derselben nebst dem Verzehren ihres Fleisches sich äußern. So ist ja der Kannibalismus überhaupt ursprünglich aus diesem Streben, sich die seelischen Kräfte des Getöteten anzueignen, hervorgegangen (S. 250). Sobald nun aber die auf solcher Grundlage entstandenen Sitten in das Zeitalter des Tabu hinüberreichen, während der eigentliche Totemismus verschwindet oder, wie zumeist in Polynesien, nur noch in dem Glauben an persönliche, in Tieren verkörperte Schutzgeister nachklingt, so muß eben damit naturnotwendig der ursprüngliche Brauch eine tief eingreifende Metamorphose erfahren. Der Mensch, der mit dem Fleisch eines andern oder eines Tieres dessen Kräfte zu gewinnen glaubt, will nun im Opfer den Dämon oder Gott dadurch versöhnen oder für seine Wünsche gewinnen, daß er ihn am Genuß teilnehmen läßt. Darum vereinigt das blutige Opfer ursprünglich stets beide Seiten: die Darbringung des Opfertiers oder des geopferten Menschen als Speise für den Gott und den Genuß des Opferfleisches von seiten der Opfernden. Von hier aus wird dann zugleich die große Verbreitung verständlich, die gerade in den ursprünglichen Tabugebieten, in Polynesien und Melanesien, die Anthropophagie gewonnen hatte.

Wenn jenes dem Opferkultus selbst schon vorausgehende Motiv der Aneigung fremder geistiger Kräfte die Tatsache begreifen läßt, daß wahrscheinlich nirgends den primitivsten Stufen der Kultur der Kannibalismus gefehlt hat, so macht es nun aber auf der andern

Seite dieser enge Zusammenhang des Sühnopfers mit dem den Göttern dargebotenen Mahle wahrscheinlich, daß erst die Rückwirkung, die das Sühnopfer wieder auf den Opferkultus ausübte, dem blutigen Opfer jenen Vorzug verschaffte, den wir es in der Frühzeit aller Kulturvölker gewinnen sehen. Im Zauber- wie im Totenopfer können Pflanzen, Früchte und andere Gegenstände, namentlich jedoch äußere als Seelenträger geltende Körperteile, wie Haare, Nägel, Zähne, neben Tieren und Menschen als Opferobjekte dienen. Im Sühnopfer gelten aber vor allem Blut, Fett, Nieren und Fleisch, die unmittelbar dem Lebenden entnommen sind, als das Gott wohlgefälligste Opfer. Erst eine spätere Stufe, auf der die Opferidee bereits wieder eine bedeutsame Wandlung durchgemacht hat, stellt dann mehr und mehr die Produkte menschlicher Kultur, die Feldfrucht und das aus ihr bereitete Mehl und Brot, neben das blutige Opfer, wobei aber dieses als das ältere noch lange seinen Vorrang behauptet. Gerade als ein Erzeugnis und teilweise freilich auch als eine Entartung des blutigen Opfers erscheint so der Kannibalismus immerhin in einem etwas andern Lichte, als wenn man ihn, wie es oft geschah, als eine bloße Äußerung des rohesten Nahrungs- oder eines haßerfüllten Vernichtungstriebs beurteilt. Im Menschenopfer entspringt auch er aus den tiefsten Regungen der menschlichen Seele, die sich in ihm in ihrer stärksten und freilich auch rohesten Form äußern: aus dem Trieb, sich die Eigenschaften anzueignen, die der Mensch auf das höchste schätzt, und aus dem Wunsch, die Götter zu versöhnen, indem er sie an dem Genuß dieser besten Güter teilnehmen läßt. So ist die äußerste Form des Sühnopfers das Menschenopfer. Darum ist nun aber auch schon der Tierkultus, so wenig auch bei seiner Entstehung natürlich diese Absicht obgewaltet hat, in seiner Wirkung auf das Opfer unwillkürlich zu einem Mittel geworden, das den Menschen von der furchtbarsten Last, die ihm der Opferkultus auferlegte, erlöst hat. Klingt doch eine Erinnerung an diese Ablösung noch in der israelitischen Legende von Isaaks Opferung am (1. Mos. 22, 1—18). Dennoch hat sich in einer Form das Menschenopfer selbst bei den Kulturvölkern der Alten Welt noch in eine spätere Zeit gerettet: in dem freiwilligen Opfertod, den der einzelne für die Verfehlungen auf sich nimmt, deren sich die Gemeinschaft schuldig gemacht hat. Gerade

das Sühnopfer birgt in höherem Maße als jedes andere den Keim zu dieser höchsten Steigerung der Opferidee, und schon den primitiven Äußerungen dieser Opferform, wie sie in den Tabugebieten vorkamen, fehlt auch das Opfer der Selbsthingabe nicht. So wird von Tahiti berichtet, daß, wenn Epidemien das Land verheerten, die Fürsten sich mit umstricktem Hals zur Sühne für das gebrochene Tabu darboten, während das übrige Volk fastete und betete[1]). Das ist im Keim bereits dieselbe Idee, als deren erhabenste Verkörperung uns das Bild des Menschensohns gilt, der die Sünden der Welt auf sich nimmt. Nur das Sühnopfer ist dieser höchsten religiösen Steigerung fähig; aber es setzt selbst die primitiveren Opferformen voraus. Aus ihnen konnte es nur unter dem Hinzutritt der mythologischen Motive hervorgehen, die überall erst jener unter der Einwirkung des Naturmythus stehenden Entwicklung eigen sind, der auch die Tabuvorstellungen als die nächsten psychologischen Grundlagen des Sühnopfers angehören.

i. Theorie des Opfers.

Die herkömmliche und gegenwärtig noch in Mythologie und Religionswissenschaft in der Regel festgehaltene Theorie des Opfers betrachtet diejenigen Ursachen, die uns in den geschichtlichen Religionen der Kulturvölker als dessen gewöhnliche Motive entgegentreten, zugleich als die allgemeingültigen und ursprünglichen. Danach pflegt man das Opfer als eine dem Gott dargebrachte Gabe zu definieren, durch die der Opferer auf die Gesinnung des Gottes nicht in der Form von Zwang, sondern zur Erweckung seines Wohlwollens einzuwirken strebe[2]). Unter diese allgemeine Begriffsbestimmung lassen sich, wie man sieht, leicht die verschiedenen Opferarten der höheren Religionen bringen. Das Bittopfer, Dankopfer, Sühnopfer, sie alle sind ja in der Tendenz einig, das Wohlwollen des Gottes zu gewinnen. Nun haben sich freilich in die Opferrituale aller Kulturreligionen bis herauf zum Christentum Bestandteile gerettet, die sich offenbar unter jenem Begriff einer Gabe, welche nach dem für die menschliche Wertschätzung von

[1]) Waitz-Gerland, a. a. O. VI, S. 396.

[2]) Vgl. z. B. Oldenberg, Religion des Veda, S. 308.

Geschenken gültigen Maßstab Wohlwollen erwecken kann, nicht unterbringen lassen. Woher kommt es z. B., daß das Blut, das Netz mit den Nieren bei den verschiedensten Völkern als eine den Göttern besonders wohlgefällige Spende gilt, während der Mensch sie verschmäht, falls sie ihm nicht sogar rituell untersagt sind? Woher kommt es ferner, daß gewisse Gaben, die als Nahrungswerte oder Genußmittel für den Menschen keinen oder mindestens keinen hervorragenden Wert haben, wie das Blut oder der bei den abendländischen Kulturvölkern später an dessen Stelle tretende Wein, bei den Indern der Somatrank, im Opfer eine alle andern Bestandteile überragende Bedeutung gewinnen können? Wie kommt es endlich, daß wir fast durchgehends als einen wesentlichen Bestandteil des Opfers die Opfermahlzeit antreffen, bei der sich die Opfernden mit dem Gott in den Genuß des Opfers teilen?

Man hat in verschiedener Weise den in diesen und andern Fragen liegenden Schwierigkeiten zu entgehen gesucht. In der Regel nimmt man an, auf jener oben bezeichneten Grundlage habe die Opferidee allerlei Weiterentwicklungen erfahren, und insbesondere seien auf diesem Wege Zaubervorstellungen in sie aufgenommen worden, so daß nun die Gunst des Gottes nicht mehr als ein Ausfluß seines Wohlwollens gelte, sondern einem magischen, von dem Opfernden auf ihn ausgeübten Zwang unterworfen erscheine [1]). Angesichts der allgemeinen Verbreitung und der Ursprünglichkeit der Zaubervorstellungen erscheint aber diese Interpretation kaum wahrscheinlich. Auch fällt ins Gewicht, daß viele jener Beschwörungsformeln, die überall besonders hervortretende Elemente des Zauberwesens bilden, von früh an sich mit dem Opferkultus verbunden haben und, wo sie vor ihm vorhanden waren, jedenfalls durch ihn starke Impulse empfingen [2]). Nach allen diesen Symptomen erscheint das Opfer vielmehr als eine besondere Entwicklungsform des Zauberkultus, die sich in einzelnen Fällen durch eine allmähliche Weiterbildung von magischen Bestandteilen befreien kann, nicht aber umgekehrt ursprünglich von ihnen frei ist und sie erst nachträglich in sich aufnimmt. Dafür spricht denn auch, daß jene Objekte, die fast bei

---

[1]) Oldenberg, a. a. O. S. 311.

[2]) Speziell für Indien vgl. hierzu L. von Schröder, Indiens Literatur und Kultur, 1887, S. 121 ff.

allen Völkern früh schon als besonders wirksame Opfergaben gelten, Blut, Nieren, Eingeweide, endlich als persönliche Opfergaben Haare, Nägel, schon auf einer Stufe, die dem eigentlichen Opferkultus vorausgeht, Seelenträger und Zaubermittel zugleich sind [1]. Die berauschenden Getränke aber, der Wein, der Somatrank, verdanken ihre Stellung im Opferkultus wahrscheinlich einem Zusammenfluß von Bedingungen, die überdies in der Entwicklung der Kulte zum Teil einander ablösen. Unter allen Bestandteilen des ursprünglichen blutigen Opfers, die von dem Opfernden mitgenossen werden, ist es das Blut selbst, dessen Anblick schon eine stark erregende Wirkung ausübt. So sind es äußere und innere Beziehungen, welche die in ihrer weiten Verbreitung sichtlich an vielen Orten unabhängig eingetretene Substitution des berauschenden Getränkes für das Blut als eine der frühesten und zugleich dauerndsten Ablösungen der ursprünglichen Seelenträger durch andere Spenden begreiflich machen [2]. Bei dem Wein, dem Somasaft wird die berauschende Wirkung, die den Opfergenuß begleitet, unmittelbar zu einer Form der religiösen Ekstase, in deren Folge nun in den Trank selbst der Gott verlegt wird, den der Opfernde für sich zu gewinnen trachtet. So erhält sich gerade in dieser Form am längsten die uralte Vorstellung der magischen Aneignung seelischer Kräfte durch den Genuß ihres Trägers.

Die in allen diesen Erscheinungen als ein wesentlicher Faktor des ursprünglichen Opfers hervortretende Teilnahme der Opfernden an dem Genuß der Opferspenden ist aber offenbar mit jener ausschließlich auf die späteren Entwicklungen gegründeten Geschenktheorie ganz unvereinbar. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend hat daher W. Robertson Smith umgekehrt in das von dem Menschen gemeinsam mit seinem Gotte genossene Opfermahl den Schwerpunkt der Opferidee verlegt. Das Opfer ist ihm nicht ein Tribut des Menschen an den Gott, sondern ein Symbol der Gemeinschaft mit ihm, und in diesem Sinne sieht er insbesondere auch in dem Ausgießen des Blutes an dem Opferstein ein Zeichen der Blutsbrüderschaft, die der Mensch mit dem Gott schließe, da dieser in

[1] Vgl. oben S. 103, 295.

[2] Über die Verbreitung der Weinlibation vgl. Frazer, The golden Bough², I, p. 358 ff.

dem Stein gegenwärtig gedacht werde [1]). Daß bei den Semiten und namentlich bei den Israeliten dieser Gedanke des Bündnisses mit Gott im Anschlusse an die Idee des nationalen Kultes eine wichtige Rolle gespielt und sich demzufolge auch des Opferkultus bemächtigt hat, ist wohl unzweifelhaft. Das leuchtet aus allen Opfervorschriften des Priesterkodex deutlich hervor, während diese selbst von der Nachwirkung vielleicht noch älterer Tabubräuche, wie R. Smith gewiß mit Recht bemerkt hat, Zeugnis ablegen. Doch diese Entwicklung der Opferidee ist eine zu spezifisch semitische und in ihrer besonderen Ausprägung israelitische, als daß man sie zu einer allgemeinen Opfertheorie erweitern könnte. Darum ist sie wohl weniger für diese, als vielmehr für die Würdigung der Einflüsse zu verwerten, die Kultur und Kultus in so mannigfach differenzierendem Sinne auf die Opferriten ausgeübt haben. Für die allgemeinere Frage nach dem Ursprung des Opfers sind aber solche Einzelentwicklungen um so weniger maßgebend, je mehr sie von beschränkten geschichtlichen Bedingungen abhängen, die das Opfer aus dem ihm ursprünglich eigenen Kreis von Motiven entfernen oder mindestens diese innerlich umwandeln können. Außerdem leidet aber auch diese Theorie an dem Fehler, daß sie alle hierher gehörigen Erscheinungen auf ein einziges Motiv zurückführen möchte, und daß sie dieses Motiv nicht den Anfängen des Opferkultus, sondern verhältnismäßig späten, durch eine lange vorausgegangene mythologische und religiöse Entwicklung bestimmten Erscheinungen entnimmt. Wie die Geschenktheorie, so hat darum auch die Bündnistheorie für ein bestimmtes Gebiet von Opferbräuchen zweifellos recht. Aber dieses Gebiet umfaßt durchaus nicht alle hierher gehörigen Kulte, ja es umfaßt nicht einmal die noch heute bestehenden der höheren Religionen; und noch weniger trifft es mit den Motiven zusammen, von denen ursprünglich der Opferkultus ausgegangen ist.

Für diese Frage des Ursprungs ist vielmehr daran festzuhalten, daß auch hier eine Mehrheit von Motiven die Erscheinungen hervorgebracht hat. Dabei lassen sich nun diese Motive in jene drei unterscheiden, die wir oben als die Grundlagen der primitiven Opferriten kennen lernten: in das Zaubermotiv, das allen ursprünglichen Be-

[1]) W. Robertson Smith, Religion der Semiten, S. 206 und bes. 239 ff.

schwörungs- sowie den später sogenannten Bitt- und Dankopfern zugrunde liegt, in das Motiv der Dämonenfurcht, das, in dem Totenkultus wurzelnd, offenbar früh schon einem mannigfachen Bedeutungswandel unterworfen war, und endlich in das Sühnemotiv, das in den entwickelteren Religionen das wirksamste geworden ist. Diese drei Motive gehen in den einzelnen Opferkulten mannigfache Verbindungen miteinander ein, auf die wir zum Teil später bei den einzelnen mythologischen Erscheinungen, mit denen das Opfer in Wechselwirkung tritt, noch zurückkommen werden. Sieht man von solchen in besonderen Bedingungen begründeten Modifikationen ab, so bilden aber die drei Formen des Opferkultus, die jenen Motiven hauptsächlich entsprechen, das Beschwörungsopfer, das Totenopfer und das Schuldopfer, zugleich typische Beispiele eines Bedeutungswandels, bei dem die späteren Motive bereits keimartig in den vorangegangenen schlummern, und bei dem daher Verbindungen und Verschiebungen der Vorstellungen oft ohne deutlich sichtbare Grenze ineinander übergehen. Namentlich schließen so die späteren Opfermotive immer zugleich die ursprünglichen, vor allem das primäre unter ihnen, das Zaubermotiv, in sich. Auch das Bitt- und das Dankopfer suchen durch irgendeinen dem Opfer innewohnenden Zauberzwang die Erfüllung der Bitte oder die Gunst der glück- und unglückbringenden Mächte für die Zukunft zu sichern [1]). Das Sühneopfer will gleichzeitig durch Gegenzauber eine Tat ungeschehen machen und durch direkten Zauber den Zorn der strafenden Mächte in Erbarmen und Huld umwandeln. Darum führen alle Opferbräuche im letzten Grunde auf Zaubervorstellungen zurück, die sich dann aber mit andern, dem wirklichen Leben entnommenen praktischen Motiven verbinden und durch diese schließlich in den Hintergrund gedrängt werden, wenn sie auch kaum jemals ganz verschwinden. Das verhindert schon die das menschliche Maß übersteigende Macht der Dämonen und Götter, die, wie sie selbst zauberhaft ist, auch nur durch Zauber gewonnen oder überwältigt werden kann.

k. Die Askese als Form des Opfers.

Indem sich nun mit diesem Wandel der Motive die bleibenden Rückwirkungen steigern, die der Opfertrieb auf das gesamte Gefühls-

[1]) Näheres über die Entstehung des Bitt- und Dankopfers vgl. unten II, 4.

leben ausübt, verbinden sich vornehmlich mit der letzten und höchsten dieser Opferformen, mit dem Schuld- oder Sühnopfer, weitere Erscheinungen, die, nicht selten über die augenblickliche Opferhandlung hinausgreifend, die dauernde Lebensführung beeinflussen. Es sind die Erscheinungen der Askese, die in diesem Sinne durchaus dem allgemeinen Begriff des Opfers sich unterordnet, bei der aber das Opfer zugleich durch die subjektive Steigerung der Motive die Form der Selbstopferung annimmt. Denn es ist nicht mehr ein äußerer Gegenstand, sondern sein eigenes Selbst, das bei der Askese der Opfernde darbringt, indem er es in der Enthaltung von Lebensgenüssen oder in der Auferlegung frei gewählter Qualen hingibt.

In dieser Bedeutung bildet die Askese einen wichtigen Bestandteil der Kulturreligionen. Sie begegnet uns in den krassesten, zum Teil noch die Spuren einer wilden Vorzeit an sich tragenden Formen in den altbabylonischen, syrischen, phrygischen und amerikanischen Kulten. Im indischen Altertum nimmt sie im Brahmanismus und vollends im Buddhismus mildere Formen an. Sie fehlt aber überhaupt keiner der Kulturreligionen, den griechischen Mysterienkulten, dem ägyptischen Sonnen- und dem persischen Mithradienst so wenig wie dem Judentum und Christentum, in dessen Geschichte das Maß, in dem die Askese geübt, durch bestimmte Regeln eingeschränkt oder endlich zur äußeren Form herabgedrückt wird, im allgemeinen mit der Macht der jeweils herrschenden religiösen Stimmungen gleichen Schritt hält. Die nähere Verfolgung dieses Gegenstandes gehört der Religionsgeschichte, nicht der Religionspsychologie an. Für diese sind nur einerseits die allgemeinen Erscheinungen, in denen die Askese sich äußert und ihre Zugehörigkeit zum Opfer zu erkennen gibt, und anderseits die letzten Ausgangspunkte ihrer Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Beide Momente stehen aber wieder insofern in nahem Zusammenhang, als die Grundformen der Askese überall in primitiveren Vorstellungen und Bräuchen wurzeln.

In den Kulturreligionen, aus denen zunächst der Begriff der Askese geläufig ist, begegnet sie uns bekanntlich in zwei abweichenden Formen, die in ihrer verschiedenen Mischung zugleich ein Maß für jene verschiedene Intensität der asketischen Stimmung abgeben, von der oben die Rede war. Die eine dieser Formen ist die As-

kese der Entsagung, die andere die der Selbstpeinigung. Jene äußert sich zunächst in dem Verzicht auf den Genuß gewisser Speisen oder in der zeitweisen Enthaltung von jeglicher Nahrung, einer Steigerung, bei der sie sich bereits der Selbstpeinigung nähert. Im übrigen ist die Nahrungsaskese ein sehr frühes Erbstück der Kultur. Sie ist augenscheinlich von besonderen Speiseverboten ausgegangen, die sich unter dem Einflusse eines das Leben nach allen Seiten überwachenden Priesterstandes für gewisse besonders heilige Zeiten zu einem Gebot völliger Enthaltsamkeit von Speise und Trank steigerten. So umgab der israelitische Priesterkodex das Leben des Einzelnen mit jener Fülle von Speiseverboten, die ihm stündlich und täglich den Gehorsam gegen Jahwe in Erinnerung bringen sollten; daneben war aber der zehnte des siebenten Monats ein besonderer Sühnetag, an dem alle Arbeit ruhen und sich jeder kasteien mußte (3. Mos. 23, 26 ff.). Den Speiseverboten und Fastengeboten reihen sich dann die andern Formen der entsagenden Askese an, das einsame Leben, der Verzicht auf Ehe und Familie und auf Besitz und wie das Fastengebot in seiner gesteigerten Gestalt von selbst zur peinigenden Askese wird, so greifen nun auch diese weiteren Formen der Entsagung in den Momenten äußerster Selbsthingabe zur Ergänzung durch die letztere. So läßt sich zwischen beiden Arten überhaupt keine feste Grenze ziehen. Die gesteigerte asketische Stimmung treibt zu einer Selbstpeinigung, die sich von der Mißhandlung des eigenen Körpers und dem Ausraufen der Haare bis zur Selbstverstümmelung erstrecken und im äußersten Fall in der Hingabe des eigenen Lebens bestehen kann. So mündet bei diesen ihren höchsten Äußerungen die Askese wieder direkt in das eigentliche Opfer ein: sie wird zu einer besonderen Form des Haaropfers, des Opfers einzelner Körperteile, endlich zur höchsten Opferform, zum Menschenopfer. Nur steigert sie diese Opferhandlungen durch das subjektive Moment der mit der Wollust des selbstzugefügten heftigsten Schmerzes verbundenen Selbsthingabe. Das die Opferhandlung überall begleitende Gefühl der Hingabe erhebt sich dann in dieser Selbsthingabe zugleich zur Ekstase.

Die geläufige Beurteilung der Askese pflegt nun ganz und gar von den Gedanken geleitet zu werden, die schon in früher Zeit die indische sowie die platonische Philosophie in diese Formen der

Selbstopferung hineingetragen haben. Danach sieht man den letzten Grund jeder Askese in dem Gegensatze zwischen dem im Menschen lebenden geistigen Sein und der Trübung und Verunreinigung dieses Seins durch die Sinnlichkeit. Als das Grundmotiv der Askese gilt daher das Streben nach Befreiung jenes geistigen Teiles des Menschen von der sinnlichen Materie, eine Befreiung, die bei der entsagenden Askese durch die Verneinung sinnlicher Genüsse, bei der peinigenden durch einen aktiven Kampf gegen den eigenen Körper und äußerstenfalls durch die freiwillige Vernichtung dieses Körpers zu erreichen versucht werde. Aber alle diese Ideen sind die Erzeugnisse religionsphilosophischer Spekulation, nicht die in den asketischen Religionen selbst lebenden Motive. In diesen, soweit sie der Sphäre dieses religiösen Denkens angehören, im Brahmanismus, Buddhismus, im späteren Griechentum, im Judentum und Christentum lebt nur das Gefühl der religiösen Hingabe, das, ohne irgend einen begleitenden Gedanken an den Gegensatz von Geist und Materie, die asketischen Handlungen und unter ihnen zunächst wieder die der Selbsthingabe und der Selbstpeinigung hervorbringt, als deren Abschwächungen und Milderungen dann zumeist die Regeln der asketischen Entsagung erscheinen. Doch selbst dieses in den Kulturreligionen herrschende Gefühl der religiösen Hingabe ist sicherlich noch nicht der letzte Ausgangspunkt dieser Entwicklung. Um ihn zu finden, dürfen wir nicht bei den subjektiven Motiven stehen bleiben, die jenen spät entstandenen philosophischen Reflexionen homogen sind, sondern wir müssen die objektiven Erscheinungen aufzuspüren suchen, in denen uns zum erstenmal irgendwelche asketische Äußerungen begegnen. Geben wir der Frage diese Wendung, dann ist aber die Askese keine Neuschöpfung der Kulturreligionen, wie man nach jener philosophischen Interpretation annehmen müßte, sondern sie reicht mit den Vorstufen des Opfers überhaupt bis in die Anfänge des Totemismus und der Tabuvorstellungen zurück. Das Verbot, von dem Fleisch der Totemtiere zu essen, das der Australier bei der Männerweihe den Jünglingen einprägt, ist wohl das früheste Beispiel entsagender Askese, das sich finden läßt. Seine Quelle ist aber nicht das Gefühl der religiösen Hingabe, sondern die Furcht vor der Rache des Ahnengeistes, den man in dem Tiere verkörpert glaubt. Ebenso gehen die frühesten

Beispiele der Askese der Selbstpeinigung auf die bei allen Naturvölkern verbreiteten Trauerbräuche zurück, das Ausraufen der Haare, das Ausbrechen der Zähne, das Abschneiden der Finger, die dem Toten als Teile der eigenen Seele mitgegeben werden, um seinen Geist zu versöhnen und die Überlebenden vor ihm sicherzustellen. Diese Handlungen sind wohl zum Teil, wie besonders das Ausraufen der Haare, ursprüngliche Ausdrucksbewegungen des Schmerzes. Doch die Dämonenfurcht hat ihnen, wie die andern, nicht auf solche natürliche Motive zurückgehenden Erscheinungen zeigen, diese besondere Richtung gegeben und sie jedenfalls auch in ihren Äußerungen gesteigert. Auf einer weiteren, durch die Einwirkungen des Naturmythus über den primitiven Dämonen- und Zauberglauben sich erhebenden Stufe treten daher solche Selbstopfer der Entsagung oder auch der Selbstverstümmelung und des freiwilligen Opfertodes, wie uns polynesische Beispiele gezeigt haben, in der Form von Sühnopfern zur Abwendung von Krankheiten, Mißwachs und anderem Unglück bereits als Opfer an die Götter auf. (Vgl. oben S. 428.) Damit ist aber schon ein mächtiger Schritt in der Richtung getan, in der sich schließlich die Askese als Selbstopfer in den höheren Kulturreligionen entwickelt hat: in der einer Hingabe, die nicht mehr bloß in einzelnen Fällen die Gottheit versöhnen oder gewinnen soll, sondern durch die sich unabhängig von solchen Anlässen die Persönlichkeit als ein Eigentum der Gottheit darstellen will, indem sie nicht nur, wie im gewöhnlichen Opfer, einen Teil ihres Besitzes, sondern Teile ihres Selbst, ja ihr eigenes Leben der Gottheit hingibt. So spiegelt sich in diesem Bedeutungswandel der Askese noch einmal der allgemeinere der Opfermotive überhaupt.

5. Der Ahnenkultus.

a. Mythologische Stellung des Ahnenkultus.

Nach einer besonders eindringlich von Herbert Spencer vertretenen, aber außer von ihm auch noch von andern Mythologen und Religionsphilosophen geteilten Anschauung soll der Ahnenkult die ursprünglichste Religion und damit zugleich die Wurzel aller andern mehr oder weniger direkt aus ihm hervorgegangenen Religionsformen

sein [1]). Diese Theorie ist eine Abzweigung der animistischen Hypothese (oben S. 24 und S. 226 ff.). Sie steht gleich dieser nicht bloß auf dem Boden des Entwicklungsgedankens, was gegenwärtig im allgemeineren Sinne wohl jeder Versuch einer Interpretation der Mythologie tut, sondern sie hält auch an der Voraussetzung fest, daß alle Mythologie und Religion, wo und unter welchen Bedingungen sie vorkommen mögen, nur eine einzige Wurzel haben können. Diese Wurzel ist ihr eben der Seelenglaube, aus dem sich auf einer etwas fortgeschritteneren Stufe die Verehrung der Ahnenseelen, insbesondere der hervorragenden unter den Ahnen, der Herrscher und Helden, entwickelt habe, die dann schließlich zu Göttern erhoben worden seien. Seelenglaube und Ahnenkult werden hierbei zugleich in dem Sinne geschieden, daß jener dem vorreligiösen Stadium entspreche, da er die Verehrung höherer Wesen, in der man das Kriterium der Religion sieht, unmittelbar noch nicht in sich schließe, wogegen die Entstehung des Ahnenkultus deutlich den Punkt bezeichne, wo die Religion beginne, da bei ihm die Abgeschiedenen nicht mehr bloß als Dämonen gefürchtet, sondern zugleich als höherstehende und ideale Wesen verehrt würden.

Man wird unbedenklich diese Theorie vom Ursprung der Religion aus dem Ahnenkult samt der zentralen und allbeherrschenden Stellung, die dadurch dem letzteren in der mythologischen Entwicklung angewiesen wird, zu jenen Formen konstruktiver Mythologie rechnen dürfen, denen auch die animistische Mutterhypothese, aus der sie sich abgezweigt hat, zugehört. (Vgl. oben S. 23 ff.) Bei Herbert Spencer ruht sie überdies ganz und gar auf einer rationalistisch-euhemeristischen Auffassung des Mythus, wie sie bei einem Manne, der sich sein Leben lang fast unablässig mit mythologischen Dingen beschäftigt hat, allerdings erstaunlich ist. Daß der Mensch irgend etwas anderes als den Menschen verehren könne, hält Spencer für ausgeschlossen. Wie er den Totemismus aus zufällig entstandenen

[1]) Herbert Spencer, Soziologie, deutsche Ausgabe von B. Vetter und J. V. Carus, I, S. 344 ff.; IV, S. 6 ff. Am konsequentesten hat die Hypothese durchzuführen gesucht Jul. Lippert in seinen beiden Werken: Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, 1881, S. 82 f. und 125 ff. Die Religionen der europäischen Kulturvölker, 1881, S. 15 ff. Speziell mit Bezug auf die indogermanischen Völker hat jedoch schon zuvor Fustel de Coulanges (La cité antique, 1868, 14. éd. 1893) die gleiche Hypothese entwickelt.

Necknamen ableitet (S. 353), so ist ihm der Fetischismus aus der Verehrung menschlicher Bilder hervorgegangen, die zuweilen auch auf andere Objekte übertragen worden seien. Freier von solch starrem Rationalismus sind die in ähnlichem Sinne gehaltenen Ausführungen Julius Lipperts, der den Schöpfungen der mythologischen Phantasie mit empfänglicherem Sinn gegenübersteht. Aber indem er den Naturmythus aus einer Verschmelzung von Fetischismus und Ahnenkult hervorgehen läßt und den ersteren selbst wieder als eine Abart des Seelenglaubens darzutun sucht, entsteht auch bei ihm alle Mythologie schließlich aus den Seelenvorstellungen, und die Naturgötter sind ihm ursprünglich vergötterte Ahnen, deren Bedeutung später vergessen worden sei, jedoch in solchen Bezeichnungen, wie in der des Zeus als des »Vaters der Götter und Menschen« noch anklinge [1]). Trotzdem wird in dieser Ausführung die Ahnentheorie eigentlich noch unwahrscheinlicher als in der Spencerschen Fassung, wo der Naturmensch zwar als sehr unwissend, aber im wesentlichen als ebenso nüchtern und verständig vorausgesetzt wird wie ein aufgeklärter Philosoph des 19. Jahrhunderts. Läßt man der Phantasie des primitiven Menschen ihr Recht, wie es Lippert zu tun sucht, so ist in der Tat nicht einzusehen, warum er in allen Naturerscheinungen ursprünglich nur seine eigenen Ahnen und in diesen zugleich die einzigen Objekte seiner Furcht und seiner Hoffnungen gesehen haben soll. Darum erscheint die Ahnentheorie im Lichte der schrankenlos waltenden mythologischen Phantasie durchaus nur als eine willkürliche Einordnung der Erscheinungen in ein bereit gehaltenes Schema.

Immerhin darf man wohl anerkennen, daß zur Zeit, als diese Theorie des Ursprungs aller Religion aus dem Ahnenkultus aufgestellt wurde, der Stand der mythologischen Erfahrungen sie noch eher rechtfertigen mochte, als es heute der Fall sein würde. Zunächst waren die Naturmythen der primitiven Völker zwar keineswegs ganz unbekannt, aber sie waren unsicher genug, um sie als unwesentliche und vielleicht sekundäre Zugaben des bei ihnen alles überwuchernden primitiven Animismus erscheinen zu lassen. Sodann

---

[1]) Vgl. Lipperts Ausführungen über Jahwe (Seelenkult, S. 134 ff.) und über Zeus als Ahnengott (Religionen der europäischen Kulturvölker, S. 352 ff.).

waren die im Vorangegangenen betrachteten Erscheinungen des Totemismus noch verhältnismäßig wenig aufgehellt. Darum konnte man diesen für eine verhältnismäßig beschränkte Erscheinung halten; auch galten und gelten vielfach noch jetzt die Tiergötter und die heiligen Tiere der Kulturreligionen von Anfang an für symbolische Ausdrucksformen religiöser Ideen. Nach der uns heute erschlossenen Entwicklung aller dieser Erscheinungen dürfte es aber keinen Zweifel mehr dulden, daß der Totemismus, wenn nicht eine allgemeingültige, so mindestens eine überaus weitverbreitete Stufe in der Entwicklung des mythologischen Denkens ist. Wie nun der Glaube an tierische Ahnen vorkommt, wo von einer Verehrung menschlicher Ahnen noch nicht die Rede ist, so weist anderseits in Gebieten, in denen der Ahnenkult tatsächlich herrscht, die mythologische Tradition auf einstige Tierahnen zurück. Hat demnach allem Anscheine nach der Mensch im Kultus erst das Tier abgelöst, so kann auch der Ahnenkult keine ursprüngliche mythologische Form sein. Er könnte es selbst dann nicht, wenn wir von den Elementen des Naturmythus, die überall, auch bei den Naturvölkern, den Seelenvorstellungen als ein eigenartiges Gebiet gegenüberstehen, absehen wollten. Nun könnte man freilich sagen, der Totemismus sei doch ebenfalls eine zwar niedrigere, aber in der genealogischen Bedeutung der Kultobjekte mit dem Ahnenkult übereinstimmende Glaubensform. Eine solche, die Tiere, ja eventuell Bäume, Steine und andere Objekte umfassende Bedeutung des Ahnenbegriffs würde jedoch diesen völlig von seiner Stelle rücken. Der anthropogonische Mythus steht, wie wir gerade bei den dem Totemismus verwandten Erscheinungen desselben gesehen haben, in engster Verbindung mit dem kosmogonischen Mythus (S. 363 ff.). Seine naturmythologischen Bestandteile sind so überwiegend, daß die dem Totemismus entstammenden Tierahnen und die selbst schon aus jenem herausführenden monströsen Zwischenwesen, die in den Ursprungslegenden als Erzeuger der ersten Menschen auftreten, überwiegend dem Naturmythus angehören. Zwar geht dieser gerade hier begreiflicherweise Assoziationen mit den Totemvorstellungen ein; vorwiegend führt er jedoch in das Gebiet schöpferischer Dämonen und Götter, die ebenso wie den Menschen zuweilen auch die Tiere, die Pflanzen und andere Dinge geschaffen haben. Sodann und vor allem kann das Ahnen-

tier mit dem in einem Kultus verehrten menschlichen Ahnen schon deshalb nicht in Parallele gebracht werden, weil dieser bereits auf den ursprünglichsten Stufen eines solchen Kultus ein individueller Mensch ist, dessen Gedächtnis in dem Andenken seiner Umgebung fortlebt, während das Totemtier gerade zu der Zeit, wo die Vorstellung des Tierahnen noch lebendig geblieben ist, lediglich eine Speziesbedeutung besitzt. In dem Augenblick dagegen, wo in der Tat ein individuelles Tier Objekt des Kultus wird, steigert sich nicht etwa die Ahnenvorstellung, wie das sein müßte, wenn aus dem Tierahnen unmittelbar der menschliche Ahne hervorgehen sollte, sondern diese Vorstellung verblaßt, und das Ahnentier verwandelt sich in den Schutzdämon, der den Menschen schon während des Lebens als sein Doppelgänger begleitet (S. 332, 358). Hieraus geht klar hervor, daß der Totemismus überhaupt keineswegs direkt in den Manismus übergeht, sondern daß jener nur eine der aus animistischen und naturmythologischen Bestandteilen gemischten Quellen genealogischer Vorstellungen ist, unter denen dann als eine besondere, überall erst einer relativ späten Stufe angehörende Form der Ahnenkult sich abzweigt. Um so weniger kann dieser als eine irgendeinmal alleinherrschende Kultform gelten. Vielmehr ist der eigentliche Ahnenkult eine verhältnismäßig seltene Erscheinung. Auf den primitiven Stufen läßt ihn das rasche Erlöschen des Gedächtnisses an die Ereignisse der Stammesgeschichte und an die Vorfahren, die in diese Ereignisse handelnd eingegriffen haben, nicht aufkommen. Hier ist daher ein Toten- und Seelenkult möglich, und er ist in der Tat allverbreitet; aber ein Ahnenkult hat sich noch nicht entwickelt. Ist dagegen endlich ein in Überlieferungen und Legendendichtungen tätiges geschichtliches Leben erwacht, so beginnen nun auch sofort andere mythologische Elemente, die teils dem Dämonenglauben, teils dem Naturmythus angehören, auf die Vorstellungswelt der Völker einzuwirken. In diesem Gewebe von Vorstellungen mannigfachen Ursprungs bilden zwar die Motive des Ahnenkultus meist einen wirksamen Einschlag. Aber sie werden mit fortschreitender Kultur und zunehmendem Völkerverkehr in immer steigendem Maße von anderweitigen Bestandteilen durchsetzt und verdeckt, so daß nur wenige Fälle übrig bleiben, wo von einem Ahnenkult als herrschender Religionsform geredet werden kann. Auch fehlt es nicht an Er-

scheinungen, die es wahrscheinlich machen, daß in dem Leben der Kulturvölker das Gedächtnis der Ahnen eine wechselnde Rolle gespielt hat, indem offenbar eben jene Einwirkungen anderer Kultformen, die selbst wieder von besonderen geschichtlichen Einflüssen abhängen, zu gewissen Zeiten in verstärktem Maße stattfanden.

Aus diesem Zusammenhang mit der Geschichte und mit den zumeist selbst in geschichtlichen Bedingungen wurzelnden Einwirkungen anderer mythologischer Faktoren ergeben sich nun zugleich die Gesichtspunkte, nach denen wir die verschiedenen Gestaltungen, in denen der Ahnenkult in den Mythologien der Völker vorkommt, psychologisch ordnen können. Da es einen von andern mythischen Elementen absolut unberührt gebliebenen Ahnenkult nicht gibt, so wird man zunächst das Maß, in welchem die Ahnenvorstellungen vorherrschen oder aber von mythologischen Anschauungen andern Ursprungs durchsetzt sind, der Scheidung zugrunde legen können. Dabei ist von diesem Verhältnis zugleich die Richtung abhängig, in der sich die vorherrschende Wirkung der verschiedenen mythologischen Komponenten vollzieht. Ist der Ahnenkult der dominierende Bestandteil der Religion, so assimiliert er sich die sonstigen Elemente, und diese werden nun dadurch überall in der jenem eigenen Richtung verändert. Ist dagegen der Ahnenkult durch andere mythologische Bestandteile zurückgedrängt worden, so wird er umgekehrt selbst von diesen assimiliert, und er erfährt dadurch nun seinerseits mehr oder weniger bedeutende Veränderungen. Diese können dann aber wieder je nach der Beschaffenheit der assimilierenden Vorstellungen nach verschiedenen Richtungen gehen. Insbesondere ergeben sich hier bemerkenswerte Unterschiede, je nachdem in einer frühen Zeit schon der Dämonenglaube oder der Naturmythus vorzugsweise eingewirkt hat. Immerhin treten diese Unterschiede zurück gegen das in erster Linie Maßgebende, ob der Ahnenkult dominiert und andere mythologische Elemente sich assimiliert, oder ob im Gegensatze dazu der Ahnenkult selbst durch andere mythologische Bestandteile assimiliert wird. Das erste können wir kurz als Mythologie mit »vorherrschendem Ahnenkult«, das zweite als »Reste des Ahnenkults in den Religionen der Kulturvölker« bezeichnen. Die Beschränkung auf die Kulturvölker ergibt sich dabei ohne weiteres daraus, daß jeder Ahnenkult bereits ein Produkt geschichtlicher

Kultur ist. Sowohl der relativ selbständige wie der assimilierte Ahnenkult bereiten sich daher zwar innerhalb der mythologischen Vorstellungskreise der Naturvölker vor, sie selbst fallen aber vorwiegend in das Gebiet der Kulturreligionen.

b. Die Ahnenverehrung als herrschende Kultform.

Ansätze zur Entwicklung eines über den Seelenkult des primitiven Animismus sich erhebenden Ahnenkults finden sich mannigfach schon bei den sogenannten Naturvölkern. Sie pflegen freilich auch hier unverkennbare Anzeichen beginnender Kultur und einer nicht mehr auf den engsten Umkreis einer Generationenfolge beschränkten Tradition zu sein. Die bildliche Darstellung der Ahnen, wie sie die amerikanischen Totemsäulen zeigen, bietet anschaulich den Übergang des Tierahnen in den menschlichen Ahnen, wie er bei diesen Stämmen vielleicht am ehesten in einer gewissen Kontinuität stattgefunden und zur Verdrängung der ursprünglichen Form der Totemvorstellungen geführt hat (Fig. 57, S. 331). Freilich verschwimmt, soweit sich hierauf aus den amerikanischen Stammeslegenden schließen läßt, die Tradition ins Unbestimmte und, unter dem sichtlichen Einfluß des Naturmythus, ins Phantastische, so daß ein eigentlicher Ahnenkult nirgends zur Entwicklung gelangt ist. Ähnlich dürfte es sich bei den südafrikanischen Bantustämmen verhalten, bei denen das Gedächtnis der Vorfahren eng mit dem Glauben an den fortwirkenden Einfluß der Geister auf die Lebenden verknüpft ist, so daß hier aus den primitiven Seelenvorstellungen eine zwischen Ahnen- und Dämonenkult mitteninne stehende, aber doch viel mehr diesem als jenem zuneigende Glaubensform hervorgegangen ist [1]). Näher standen allem Anscheine nach zu der Zeit, als die Einflüsse der Kolonisation und des Christentums die ursprünglichen Anschauungen noch nicht verdrängt hatten, die Polynesier der Stufe eines eigentlichen Ahnenkults, wie sich ja auch bei ihnen eine politische Organisation und eine gewisse historische Tradition ausgebildet hatten. Die Stellung, die auf Tahiti und den benachbarten Inseln die Gesellschaft der »Areoi« einnahm, eine

---

[1]) J. Raum, Globus, Bd. 85, 1904, S. 103.

Kaste, deren Mitglieder ihr Geschlecht auf göttlichen Ursprung zurückführten und im Leben wie nach dem Tode besondere Verehrung genossen, trägt schon manche Züge an sich, die an den chinesischen Ahnenkult erinnern [1]). Aber freilich ist dieser hier stark durchsetzt von der üppig aufgeschossenen polynesischen Naturmythologie, und man kann daher vermuten, daß, wenn dieser Mythologie noch eine weitere Fortbildung vergönnt gewesen wäre, die in den Ahnenkult reichenden Bestandteile völlig von dem Naturmythus assimiliert worden wären, ähnlich wie dieser den unverkennbar noch in mannigfachen Rudimenten erkennbaren einstigen Totemismus der gleichen Gebiete in sich aufgesogen hat.

Unter den Kulturvölkern gibt es hauptsächlich zwei, bei denen die Ahnenverehrung die Bedeutung einer herrschenden Kultform unbestreitbar besitzt: das sind die beiden großen, seit alter Zeit durch mannigfache Beziehungen verbundenen ostasiatischen Kulturvölker Chinas und Japans. In beider Kultur treten zugleich deutlich die Bedingungen hervor, die einer solchen einseitigen Ausbildung der Ahnenverehrung begünstigend entgegenkommen: die relative Abgeschlossenheit nach außen und die weit zurückreichende geschichtliche Erinnerung. Die Abgeschlossenheit ist ja in beiden Fällen keine absolute gewesen. Doch ist sie in China durch den Zusammenschluß gegen die andrängenden nördlichen Mongolenstämme, wie ihn symbolisch die große Mauer zum Ausdruck bringt, bei den Japanern seit der Zeit ihrer Besitzergreifung des Landes durch die insulare Lage des Reiches gefördert worden. Was aber beide Nationen noch mehr auszeichnet, das ist der Sinn für historische Tradition, der selbst wieder ein Produkt früher Kultur und politischer Abgeschlossenheit zugleich sein mag. Bei der älteren dieser Nationen, bei den Chinesen, hat die in die Urzeiten zurückreichende geschichtliche Überlieferung die mythische Vorgeschichte dermaßen absorbiert, daß hier wie kaum irgendwo sonst Mythus und historische Wirklichkeit unsicher ineinander fließen. Das ist ein Boden, wie geschaffen, um die Ahnenverehrung in allen Gestalten, in dem häuslichen Kultus der Voreltern der Familie wie in dem öffentlichen der großen Fürsten und Kulturheroen der Ver-

[1]) Waitz-Gerland, a. a. O. VI, S. 365 ff.

gangenheit, gedeihen und alle andern Gebilde mythenbildender Phantasie durchdringen zu lassen [1]).

In China wie in Japan bildet nun die häusliche Ahnenverehrung offenbar die Vorstufe des öffentlichen Kaiser- und Heroenkultus, der aus jener wahrscheinlich unter der Wirkung einer fortschreitenden politischen Organisation und der mit dieser verbundenen historischen Tradition hervorging. Der häusliche Ahnenkult trägt aber in vielem noch die Züge eines primitiveren Seelenkults an sich, aus dem er einstmals erwachsen ist. Noch heute sind die Gräber Gegenstände der Verehrung selbst für den dem Toten Fernerstehenden. Auch lebt der Glaube an eine einstmals gefürchtete dämonische Macht der Geister nicht bloß in den Begräbnissitten und Opferspenden, sondern mannigfach noch in dem Volksaberglauben fort, in welchem Gespenstererscheinungen und Dämonenbeschwörungen eine große Rolle spielen. Die alten Kulturreligionen Chinas und Japans, der Konfuzianismus und Shintoismus, haben diese uralten Elemente des Seelenglaubens, die beide Völker aus ihrer vorhistorischen Zeit mitbrachten, in sich aufgenommen und die einstmals wohl nur im engeren Kreis der Familie bestehende Verehrung der Voreltern auf das öffentliche Leben, auf die Herrscher, Gesetzgeber und — was besonders bei den Chinesen für den Zusammenhang mit der geschichtlichen Kultur bezeichnend ist — auf die großen Erfinder und Gelehrten der Vergangenheit übertragen. Gerade die Kontinuität, in der hier der häusliche in den öffentlichen Ahnendienst überführt, hat aber jenen außerdem mit zahlreichen Zügen ausgestattet, die an den uralten Geisterglauben zurückerinnern. Die chinesischen Ahnentafeln, deren jede dem Gedächtnis eines einzelnen Verstorbenen gewidmet ist, gelten zugleich als Schutzmittel des Hauses und der Familie; und die Seelen selbst sollen in diesen Tafeln zu der Zeit der Totenfeste ihren Wohnsitz nehmen. In Japan ist das allgemeine Totenfest eine dem Verkehr mit den Verstorbenen bestimmte Feier, wobei diese bei den zu ihrem Gedächtnis stattfindenden Mahlzeiten als anwesend betrachtet werden.

---

[1]) Eine gute Übersicht über Mythologie und Religion der Chinesen gibt J. J. M. de Groot in Chantepie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte[3], I, 1905, S. 57 ff., über die der Japaner R. Lange, ebend., S. 115 ff.

In dem öffentlichen Kultus, der den großen Herrschern und Kulturbringern der Vergangenheit gewidmet ist, hat sich nun aber der häusliche Seelen- und Ahnenkult nicht bloß erweitert, sondern er ist auch in enge Verbindung mit dem Naturmythus getreten. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der letztere in China und Japan gerade so, wie wir es bei vielen Naturvölkern noch heute finden, ursprünglich nur in lose verknüpften Elementen einer Himmelsmythologie bestanden: Sonne, Mond, Gestirne galten als belebte Wesen, an deren Beziehungen wohl hier, wie allerwärts, eine phantastische Märchendichtung von wechselndem Inhalt anknüpfen mochte. Doch wie diese naturmythologischen Elemente heute noch außer jeder Beziehung zum häuslichen Seelen- und Ahnenkult sind, so werden sie es wahrscheinlich immer gewesen sein. Das wurde anders, sobald sich jene historische Perspektive eröffnete, die hier, wie an so vielen andern Orten, auf die Herrscher die Vorstellung von Vätern des Volkes übertrug und damit die Herrschergenerationen zu Objekten eines räumlich wie zeitlich fast ins unendliche sich erweiternden Kultus erhob. Je mehr auf diese Weise die Ahnenreihe schließlich in eine mythische Tradition einmündete, deren Gestalten durch die Legende mit wunderbaren und übermenschlichen Eigenschaften ausgestattet wurden, um so mehr flossen zugleich die Anfänge dieser Reihe mit den Gestalten der naturmythologischen Märchen zusammen. So mußte eine wechselseitige Assimilation entstehen, deren Resultat ein Ahnenkult höherer Stufe war. Die unmittelbaren Objekte dieses Kultus blieben Menschen, denen aber als den Vätern ihres Volkes und den Schöpfern seiner Kultur eine über das gewöhnliche Menschenmaß weit hinausreichende geistige Macht zugeschrieben wurde, und deren Erhebung ins Übermenschliche nun darin ihre mythologische Unterlage fand, daß den Urahnen dieser Ahnen und Väter direkt eine himmlische Abstammung beigelegt wurde. So gilt im konfuzianischen Kultus der chinesische Kaiser und jeder seiner Vorfahren als Sohn des Himmels, nach dem Shintoismus ist der japanische Herrscher der Sohn der Sonne. Gerade dieses Ausmünden der Ahnenreihe in die höchsten Gottheiten des Naturmythus zeigt, daß hier der letztere von dem Ahnenkult assimiliert, und daß nicht etwa umgekehrt dieser erst auf einer naturalistischen Grundlage

entstanden ist. Ist doch sichtlich der historische eine Erweiterung des privaten Ahnenkults, der wieder in direkter Deszendenz aus dem Seelenkult abstammt. Auch hat sich der Ahnenkult darin als der primäre und dominierende Bestandteil bewährt, daß er sich nicht minder andere mythologisch-religiöse Elemente, wo diese mit ihm in Berührung traten, assimilierte. Das ist besonders in Japan mit dem Buddhismus geschehen, bei dem die Legenden von den Inkarnationen des Buddha unmittelbar die Anregung zu solcher Assimilation boten. Denn die Inkarnationen wurden nun wieder als eine Ahnenreihe aufgefaßt, in der jeder der großen Kulturheroen, denen sich der öffentliche Kult zuwandte, als eine solche Inkarnation betrachtet wurde. Zugleich mochte aber diese tief eingewurzelte Ahnenverehrung die Ursache sein, daß trotz der ungeheuren und alle andern religiösen Elemente überflutenden Verbreitung, die in Japan der Buddhismus gefunden, und in der er, in zahlreiche Sekten zerfallend, den mannigfaltigsten religiösen Richtungen sich angepaßt hat, doch noch in späterer Zeit der ältere Shintoismus wieder zu der gegenwärtig geltenden Staatsreligion erhoben wurde. Vollständig hat sich allerdings auch in diesem so wenig wie in dem Konfuzianismus die Assimilation der übrigen mythologischen Elemente durchgesetzt, sondern in beiden sind neben den in die Ahnenreihe aufgenommenen Himmelsgöttern noch andere Objekte, wie die Sterne, die Wolken, der Regen, sowie die Schutzgötter einzelner Orte, Stände und Berufe stehen geblieben, welcher letztere Zweig des Kultus wahrscheinlich aus dem hier wie überall verbreiteten Dämonenglauben hervorging [1]).

Ein charakteristisches Merkmal herrschender Ahnenverehrung bildet schließlich die besondere Ausbildung des Opferkultus in der

[1]) Steht schon der Konfuzianismus zu einem guten Teil außerhalb der eigentlichen Volksreligion, so gilt dies vollends von der Philosophie des Laotse, nach der Tradition einem älteren Zeitgenossen des Konfuzius, und dem hauptsächlich von ihm ausgebildeten »Taoïsmus«. Dabei ist es bezeichnend, daß dieses unter den Gelehrten Chinas verbreitete philosophische System, das die Begriffe durch eine aus regelmäßigen Linienkombinationen bestehende Symbolik darstellt, nicht den Ahnenkult, sondern neben den sittlichen Grundbegriffen die Naturmythologie zu seiner Basis hat. Zur neueren religionswissenschaftlichen Literatur über China vgl. den Bericht von O. Franke, Arch. f. Religionsw. Bd. 13, 1910, S. 111 ff., über den Taoismus Dvorak, Chinas Religionen, II, 1903.

Form des Totenopfers. Keine andere Religionsform betätigt sich, wie vor allem auch das Beispiel der beiden ostasiatischen Kulturvölker zeigt, in einem so vielgestaltigen Opferkultus wie diese. Zugleich setzen sich hier in das Totenopfer dauernd jene primitiven, schon bei den Naturvölkern sich vorfindenden Begräbnisriten fort, bei denen dem Toten zunächst das zum Leben Nötigste, die Nahrung, dann weiterhin Kleidung, Waffen, endlich Sklaven und Frauen zur Begleitung mitgegeben werden. Auch die Erinnerung an einstige Menschenopfer hat sich in China und Japan in der Tradition wie in den heute noch üblichen Opferbräuchen erhalten. Aber indem sich das Totenopfer mit der Entwicklung des Ahnenkultus immer weiter über den Umkreis der eben Verstorbenen auf die älteren Vorfahren der Familie und auf die großen Herrscher und öffentlichen Wohltäter der Vorzeit ausdehnte, mußte sich die Form der Opferdarbringung von selbst ermäßigen. Statt der wirklichen Speisen wurden zuerst kleine Anteile der von den versammelten Angehörigen verzehrten Mahlzeit, statt der wirklichen Kleider und Geräte kleine Modelle, endlich statt der wirklichen Tiere und Menschen Puppen und zuletzt für alles dies bloße aus Papier ausgeschnittene Bildchen geopfert. Durch diese mit dem Massenverbrauch verbundene Degradation wird der für uns auf den ersten Blick so verwunderliche und lächerliche papierne Opferkultus verständlich, der nur noch darin besteht, daß eine große Menge fabrikmäßig angefertigter Bildchen aller der Dinge, die den Menschen umgeben und sein tägliches Lebensbedürfnis ausmachen, bei den Gedächtnisfesten der Ahnen als regelmäßiges Totenopfer verbrannt wird. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß von den kleinen Speiseanteilen und Libationen an, wie sie die Römer bei ihren Mahlen den Di manes darzubringen pflegten, nur ein kleiner Schritt zu dieser ganz zum äußerlichsten Symbol gewordenen Gabe ist, ein Schritt zugleich, der bei der Zunahme solcher Opferfeiern um so unvermeidlicher wird, je mehr sich das Opferbedürfnis außer auf Speise und Trank auf alle möglichen Gegenstände ausdehnt. Es ist die gleiche aus der Massenhaftigkeit des Bedürfnisses erwachsende Mechanisierung religiöser Zeremonien, wie sie nach einer andern Seite hin die buddhistische Gebetsmühle zeigt. Dabei lehrt zugleich diese Parallele, daß man jene Papieropfer irrig auffassen

würde, wollte man sie lediglich als symbolische Stellvertreter wirklicher Opfer betrachten. Sie sind das weder bei der in vorhistorischer Zeit liegenden Ablösung dieser wirklichen Opfer durch die Bilder gewesen, noch sind sie es im allgemeinen in dem heutigen Gebrauch der letzteren. Als jene Ablösung begann, hat, wie wir das noch heute bei Naturvölkern beobachten, wahrscheinlich das Bild als vollkommener Ersatz für die Sache gegolten, da man auf dieser Stufe in das Bild die Seele des Gegenstandes verlegte und eben darum jenes für einen Ersatz des letzteren hielt. Als dann diese Anschauung im Verlauf der Zeit schwand, trat nun im Volksbewußtsein die andere an die Stelle, die auch in der Gebetsmaschine ihr Dasein fristet: das Papieropfer war zu einem Zaubermittel geworden, durch das man sich den Schutz der Geister zu sichern meinte. Wo aber eine solche Assimilation durch den populären Zauber- und Dämonenglauben nicht eintrat, da verwandelte sich dies Opfer in eine jener vielen gewohnheitsmäßig geübten Zeremonien, die ihren Wert einzig und allein darin finden, daß sie von altersher geübt worden sind. Eben darum können sie gerade beim Ahnenkult noch fortwährend zur Erweckung der an diese Kultform gebundenen Pietätsgefühle dienen. Übrigens hat augenscheinlich das Totenopfer auch außerhalb der Gebiete des vorherrschenden Ahnenkults nicht unwesentlich zu jener Milderung der Opferzeremonien beigetragen, die sich dann allmählich auch auf das Sühnopfer ausdehnte; und es hat so allerdings zu seinem Teil wohl mitgewirkt, die Auffassung des Opfers überhaupt als einer symbolischen Handlung vorzubereiten. Doch ist hier wiederum nicht zu übersehen, daß sich diese Idee des Symbols nirgends, außer in den philosophischen Weiterbildungen der religiösen Ideen, in reiner Form durchgesetzt hat, sondern daß die alte Zaubervorstellung zumeist noch in dem Glauben an irgendeine magische Nebenwirkung des Opfers zurückgeblieben ist, wie uns das bei den naturmythologischen Abzweigungen des Opferbrauchs gleichfalls noch begegnen wird. Darin kommt eben immer wieder zum Vorschein, daß das Zauberopfer, wie es die älteste Gestaltung der Opferbräuche und der Keim zu allen andern ist, so im allgemeinen auch latent in diesen noch fortlebt.

c. Reste des Ahnenkultus in den Kulturreligionen.

Ist der Ahnenkult als vorherrschende, die andern Bestandteile mythologischer Anschauung zumeist assimilierende Religionsform eine verhältnismäßig seltene, von eigenartigen Kulturbedingungen abhängige Erscheinung, so ist das Umgekehrte, die Assimilation ahnenkultischer Elemente durch mythologische Zusammenhänge andern Ursprungs überaus häufig zu finden, ja man darf sagen: wo der reine Ahnenkult nicht besteht, da sind Reste desselben, die von andern mythologischen Vorstellungen assimiliert sind und ihrerseits wieder assimilierend auf diese zurückgewirkt haben, immer zu finden. Sie sind teils in einer relativ selbständigen Form in den Totenkulten erhalten geblieben, teils wirken sie in verborgenerer Weise in den nämlichen religiösen Vorstellungen nach, von denen sie selbst einstmals zurückgedrängt worden sind.

Beispiele solch verschiedener Art bietet uns vor allem der Ahnenkult der indogermanischen Völker. Am selbständigsten steht er hier bei den Indern dem gesamten übrigen Kultus gegenüber, läßt aber in seiner geschichtlichen Entwicklung doch zugleich ein allmähliches Übergreifen anderer, dem Naturmythus angehöriger Elemente erkennen[1]). Aus den verschiedenen Formen eines Ahnenkultus, wie sie von den einfacheren Totenfesten zum Gedächtnis des Einzelnen zu den an bestimmten Tagen des Jahres zu Ehren der gesamten Vorfahren der Familie gehaltenen reicheren Zeremonien aufsteigen, läßt sich unschwer noch ein wahrscheinlich ursprünglicherer Kult herauslösen, der ausschließlich die Väter selbst zu seinem Gegenstand hatte. Diese sucht man nach vorangegangenen Reinigungszeremonien, an denen man sie ebenfalls teilnehmen läßt, durch dampfend dargebrachte Speiseopfer, die die Opfernden gemeinsam mit ihnen genießen, günstig zu stimmen. Vor allem sucht man sie zu bewegen, daß sie dem Hause einen Erben schenken. Darum genießt bei vielen dieser Opfer besonders die Frau des Hauses mit von der Opferspeise. Unverkennbar ragt darin noch die Vorstellung eines durch das gemeinsame Mahl auf die Geister der Ahnen ausgeübten Zauberzwanges in diesen uralten

[1]) W. Caland, Altindischer Ahnenkult, 1893, S. 1 ff., 150 ff.

Kult herein. Ihn hat nun die spätere Zeit allmählich reicher ausgestattet. Zu dem Hausvater tritt bei den umfänglicheren Zeremonien der Priester. Mochten in der ältesten Form des Ritus die Ahnengeister selbst die Dämonen sein, die man zu gewinnen suchte, so sucht nun ein einleitender Teil der Zeremonie die zwischen Himmel und Erde schwebende Schar unbestimmter Dämonen zu bannen, damit sie die heilige Feier nicht stören sollen. Vor den Vätern empfangen sodann Soma, Yama und Agni, die himmlischen Opfergottheiten, ihre Spenden, damit sie den Vätern und den Opfernden selbst gnädig gestimmt seien. Endlich werden als Stellvertreter der Ahnen Brahmanen von edler Abkunft und reinem Lebenswandel hinzugezogen, damit sie von der Opferspeise genießen.

Sehen wir hier in dieser Folge der Opferzeremonien fast Schritt für Schritt zuerst in den Seelenkult den ihm noch eng verbundenen Dämonenglauben und dann die Gestalten des Naturmythus eingreifen, so zeigt sich nun bei den andern indogermanischen Völkern durchweg diese Assimilation durch außerhalb liegende mythologische Elemente schon weiter fortgeschritten. Auf diese Weise gewinnen sowohl die Gestalten der Ahnen wie die ihrem Kultus gewidmeten Feste einen veränderten Inhalt. So sind bei den in gewissen Zügen ihrer Ahnenverehrung den Indern noch nahe verwandten Eraniern die Ahnen zu Helfern und Genossen des Lichtgottes in seinem Kampf gegen die Dämonen der Finsternis geworden, daher sie nun auch selbst dem Wesen der Naturgötter näher zu stehen scheinen[1]). Unter den abendländischen Völkern sind es besonders die Römer, bei denen zu allen Zeiten die Staatsreligion deutlich ausgeprägte ahnenkultische Elemente bewahrt hat. Im Gegensatze dazu sind diese bei den Griechen früh schon hinter den in Mythus und Dichtung reich entwickelten Naturgöttern zurückgetreten. Neben ihnen spielte zwar in dem vorzugsweise in den Mysterienkulten gepflegten Dienst der Unterweltsgötter der Seelenkult eine vorherrschende Rolle; er nahm aber dabei zugleich eine Richtung, die gerade diejenigen Motive teilweise verdrängt hat, aus

[1]) W. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Verhandl. d. Niederl. Akademie, XVII, S. 48 ff.

denen die spezifischen Formen der Ahnenverehrung hervorgewachsen waren: die Familienverbände und die Erweiterung des privaten zu einem über diesen sich erhebenden öffentlichen Ahnenkultus[1]).

Außer den sonstigen geschichtlichen Momenten, die neben der ursprünglichen und der durch die frühe Vermischung mit stammesfremden Völkern bestimmten Eigenart der Nationen die religiöse Entwicklung beeinflussen, ist nun für die Erhaltung der Motive des Ahnenkultus begreiflicherweise die Beschaffenheit jener anderweitigen mythologischen Inhalte, die assimilierend auf die Elemente eines einstigen Ahnenkultus herüberwirken, in erster Linie maßgebend. Hier stehen sich allem Anscheine nach vor allem zwei kompakte Massen assimilierender Vorstellungen gegenüber: der Dämonenglaube und der Naturmythus, wie wir ja beide auch schon des indischen wie des eranischen Ahnenkults sich bemächtigen sahen. Natürlich schließt der eine dieser Faktoren nie den andern aus. Wohl aber kann das Verhältnis beider ein sehr verschiedenes sein; und hier gerade tritt nun trotz der starken Einwirkungen, die die griechische Mythologie und Religion auf die römische ausgeübt, der ursprüngliche Charakterunterschied beider Stämme auch in der Art hervor, wie die ahnenkultischen Elemente von dem Ganzen des mythologisch-religiösen Glaubens assimiliert und zum Teil absorbiert worden sind. In Rom bildet der Dämonenglaube von früh an einen zum Teil noch ziemlich unabhängig den übrigen mythologischen Elementen gegenüberstehenden Bestandteil des religiösen Lebens. In dem ältesten Festkalender nehmen die Feste, die sich auf das Haus, die Familie, das Gedächtnis der Vorfahren beziehen, und unter den »Di indigetes« die Gottheiten, die als die Beschützer der entsprechenden Lebensordnungen und Sitten gelten, eine beherrschende Stellung ein[2]). Aber als eigentliche Feste der Ahnenverehrung sind

[1]) Die Reste und Traditionen der germanischen Vorzeit sind im allgemeinen mehr für Seelenkult und Dämonenglauben als für den Ahnenkult charakteristisch. Einen Hinweis auf einen zum Ahnenkult gesteigerten Totenkult, der noch in die christliche Zeit hereinreicht, gibt aber der aus dem 8.—9. Jahrhundert stammende »Indiculus superstitionum et paganiorum«, der die Totenverehrung als eine Art von heidnischem Heiligenkult bezeichnet (»Quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos«, ebend. Nr. 25). (Abgedruckt bei Grimm, Deutsche Mythologie[4], III, S. 403 f.)

[2]) Man vgl. bei Wissowa, Religion und Kultus der Römer, den Abschnitt über die Di indigetes und den zugehörigen Festkalender (S. 492 ff.), aus welchem zu-

im alten Rom doch allein die »Parentalia« stehengeblieben, die in ihrer Vereinigung von privater und öffentlicher Feier zwar das Gepräge des Ahnenkultus an sich tragen, dabei jedoch das diesem wesentlich eigentümliche Motiv der Verehrung einzelner als Stammesgründer oder Kulturheroen geltender mythischer oder halbmythischer Gestalten vermissen lassen. Hierin verrät sich unverkennbar ein Überwuchern der alten Elemente des Dämonenkultus, wie er auch in den Dämonen oder in den zwischen Dämonen und Göttern in der Mitte stehenden Schutzgeistern der Flur, des Hauses, des Herdes, den Laren, Penaten und vor allem in den noch ganz die Spuren der primitiven Dämonenfurcht an sich tragenden Lemuren und Larven hervortritt. Am nächsten berühren sich wohl unter diesen Objekten des Dämonenkultus die »Di manes«, die als die Beschützer der Gräber gefeiert werden, mit der eigentlichen Ahnenverehrung. Immerhin fehlt ihnen die Individualisierung zu bestimmten Persönlichkeiten. Wenn sie daher auch, gleich den Laren, Lemuren und Larven, sehr wahrscheinlich aus dem Seelenkultus entstanden sind, so hat doch die über alle Gebiete sich erstreckende Macht des altrömischen Dämonenglaubens hier einen eigentlichen Ahnenkult nicht aufkommen lassen[1]. So erweckt die altrömische Religion das Bild einer Zurückdrängung der in früher Zeit vorhandenen Elemente dieses Kultus oder der Anlagen zu ihm durch einen über alle Gebiete des Lebens sich erstreckenden Dämonenglauben, der selbst die »Di manes«, die einem solchen Übergang am nächsten standen, in dem Zustand unbestimmter dämonischer Wesen zurückhielt. Darum hat hier erst eine spätere Zeit teils unter dem Einfluß politischer Machtentfaltung, teils wohl auch unter dem des griechischen Heroentums der geschichtlichen Vergangenheit des Staates einen religiösen Hintergrund gegeben, indem sie auf jene Wesen des alten Dämonenglaubens, namentlich die Laren und Manen, die Vorstellung von Ahnengeistern übertrug. Die gleichen Motiven wirkten dann auch in der poetischen Ausgestaltung der Gründungssage nach, in der Verschmel-

gleich der im Sinne der ahnenkultischen Motive restaurative Charakter der früheren Kaiserzeit deutlich zu erkennen ist.

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 153, 192 ff. Roschers mythol. Lexikon, II, 2, S. 1826 ff., 1901 f. E. Samter, Arch. f. Religionsw. Bd. 10, S. 368 ff.

zung des Romulus mit dem altrömischen Quirinus zu einer Stammesgottheit, und endlich in der Vergötterung der Imperatoren.

Wie bei den Römern die Dämonen, so haben nun bei den Griechen die Naturgötter die Entwicklung des Seelen- zum Ahnenkult früh schon gehemmt oder, wo dieser bereits in seinen Anfängen vorhanden war, ihn durch Verschmelzung mit den Gestalten des Naturmythus innerlich umgewandelt. Nirgends hat wohl so sehr wie bei ihnen die Neigung geherrscht, den Stammbaum der eigenen Familie bis zu einem Gott oder einem göttlich verehrten Heros zurückzuführen. Sie äußert sich in jenen theophoren Eigennamen, die in Griechenland seit früher Zeit in allgemeinem Gebrauch stehen. Von den herrschenden Geschlechtern ausgehend, sind sie allmählich auch in die tieferen Stände gedrungen und damit freilich zugleich mit der Zeit ebenso bedeutungslos geworden, wie es unsere irgendwelche religiöse Beziehungen enthaltenden Namen heute sind[1]. Aber diese Veräußerlichung des Brauches setzt auch hier einen Zustand voraus, wo jener noch einen tieferen Sinn barg, und wo der Adel einer Landschaft in der Tat auf irgendeinen in dieser verehrten Gott, womöglich wohl auf den Schutzgott derselben seinen Stamm zurückführte. Da mochte es dann nahe liegen, sich selbst unter Überspringung der zwischenliegenden Ahnenreihe den Sohn des Gottes zu nennen. So steht im Hintergrund des theophoren Namens ein Ahnenkult, der sich aber, insofern der Gott, nach dem ein Geschlecht seinen Namen trägt, ein Naturgott ist, auf das engste mit dem Naturmythus verbindet. Da das herrschende Geschlecht zunächst mit der Landschaft, über die es herrscht, verwachsen ist, so begreift es sich zugleich, daß nicht die großen, von dem gesamten Volk verehrten Götter im allgemeinen zu solchen Geschlechterahnen erhoben werden, sondern die kleineren Lokalgötter, deren Ruf vielleicht nicht über einen eng begrenzten Bezirk hinausgelangt ist und erst durch das Geschlecht selbst, das sich von ihm herleitet, in die Ferne dringt. Später überträgt dann der theogonische Mythus die ähnlichen genealogischen Vorstellungen auf die Götter, und die Sage führt daher den Ursprung jener lokalen Gottheiten zum Teil

[1]) O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, II, 1906, S. 741 ff. Usener, Götternamen, S. 247 ff.

wieder auf die großen Götter zurück. So bildet sich ein Zwischengeschlecht, mitteninne stehend zwischen Göttern und Menschen, das Geschlecht der Heroen, das von den Göttern seine Abstammung herleitet, und auf das hinwiederum die Edelsten unter den Menschen ihren Ursprung zurückführen. Sie nähern beide einander, Götter wie Menschen, und sie wirken an jener Vermenschlichung der Himmelsgötter mit, die ihrerseits wieder die sittliche Verinnerlichung des Naturmythus herbeiführt und dadurch die stärkste Triebkraft seiner Umwandlung in Religion ist. Denn die Heroen und Götter treten nun mehr und mehr dem Menschen selbst als ideale menschliche Vorbilder gegenüber. Es ist unverkennbar die Assimilation von Elementen des Ahnenkults durch den herrschenden Naturmythus, die dieser Entwicklung zugrunde liegt. Sie vollzieht sich um so leichter, als jene niederen Götter, die durch die Verbindung mit der Vorstellung der Ahnenseelen zu göttlichen Vorfahren erhoben werden, selbst noch dem Zwischengebiet zwischen Dämonen und Naturgöttern angehören, das wir nach einer ganz andern Richtung hin als die bleibendste Stätte tiergestaltiger Wesen von dämonischer Macht kennen lernten (S. 372 ff.). Daher denn auch Heroen und Dämonen in der Volksauffassung der Griechen als Wesen verwandten Ursprungs gelten mochten. Ihr wesentlicher Unterschied bestand eben nur darin, daß die Dämonen dem anfänglichen Zustand solcher an einzelne Orte und Lebensgebiete gebundener zauberhafter Wesen näher geblieben waren, während die Heroen durch die genealogische Verbindung, die in ihnen Ahnenkult und Naturmythus eingegangen hatten, zu wichtigen Bestandteilen einer vom geschichtlichen Leben des Volkes getragenen und selbst wieder auf den historischen Sinn zurückwirkenden Mythenbildung geworden waren. Als solche hat dann der Heroenkultus auch die mythologische Märchendichtung erst zur hohen Kunstform des Epos umgewandelt, dessen Hauptträger die Heroen und die zum Heroentum sich erhebenden menschlichen Helden sind, indessen seinen Hintergrund die große Götterwelt des Naturmythus bildet, die selbst unter der Rückwirkung des Heroentums zu einem idealen Reich höchsten menschlichen Daseins geworden ist[1]).

[1]) Über diese Bedeutung des Epos für die mythologische und religiöse Entwicklung vgl. Bd. 3², S. 406 ff.

Wie die Indogermanen, so bewahren auch die Semiten in ihrer religiösen Überlieferung Reste eines einstigen Ahnenkultus. Bei den Israeliten erinnert das Zusammengehen derselben mit dem häuslichen Ahnenkult, abgesehen von dem spezifischen Einfluß der Jahwereligion, sehr an die Stellung der Di manes bei den Römern[1]). Eine Eigenart der semitischen Ahnenverehrung besteht aber in der Assimilation der ältesten Urväterlegenden durch den babylonischen Astralmythus. In den vorsintflutlichen Urvätern der biblischen Tradition kehren nämlich unverkennbar die vorsintflutlichen Könige Babylons wieder, die hier, ähnlich wie in China, zugleich als die großen Schöpfer der Kultur verehrt wurden. In der ungeheuren Zahl der angeblichen Lebensjahre dieser Könige und Urväter erkennt man unschwer die Zahlen und Zeiträume, zu deren Berechnung die mit dem Gestirndienst eng verschwisterte Astronomie und Astrologie der Babylonier gelangt war[2]). Auch dies bedeutet die Assimilation eines wahrscheinlich früh vorhanden gewesenen Ahnenkultus durch den Naturmythus. Nur ist an die Stelle der dichterischen Phantasie, die bei den Griechen aus den Ahnen die Heroen hervorgehen ließ, hier der Anfang einer trotz aller Magik und Mystik exakten wissenschaftlichen Beobachtung getreten. Unter diesem Einfluß haben dann diese vorsintflutlichen semitischen Urväter den Ahnencharakter im ganzen treuer bewahrt; gleichzeitig aber haben sie durch die Steigerung ins Unermeßliche, die der Astraldienst mit sich führte, ihre Menschenähnlichkeit eingebüßt, um zu unbestimmten, eines persönlichen Charakters entbehrenden Wesen zu werden, die dadurch einem eigentlichen Kultus entzogen waren. Wesentlich anders verhält es sich mit der späteren Vätersage der Israeliten, die bereits dunkle geschichtliche Erinnerungen an mythische Namen, wie Abraham, Jakob usw., knüpfte. Durch ihre Verwebung mit wirklicher Geschichte gewannen diese Namen nun zwar den Charakter wirk-

---

[1]) Besonders betont hat diese Analogie sowie die Bedeutung des Ahnenkultus überhaupt als der mutmaßlichen Urreligion der Israeliten B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I², 1889, S. 402 ff. Einen entgegengesetzten Standpunkt vertritt, ohne übrigens die ahnenkultischen Elemente bei den Israeliten zu leugnen, C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, 1900, S. 229 ff.

[2]) Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, bearb. von H. Zimmern und H. Winckler³, 1903, S. 530 ff. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, 1903, S. 9 ff.

licher Persönlichkeiten, die als die Stammväter des Volkes eine besondere Verehrung genießen. Doch unter der Übermacht der aus dem Naturmythus erwachsenen religiösen Vorstellungen konnten sie sich wiederum zu Objekten eines eigentlichen Ahnenkultus nur in dem beschränkten Sinne erheben, in dem überhaupt Persönlichkeiten der Geschichte oder der historischen Legende zu jeder Zeit Motive eines solchen Kultus zu erwecken pflegen.

II. Dämonenglaube und Dämonenkulte.

1. Allgemeine Stellung des Dämonenglaubens.

a. Psychologischer Charakter der Dämonen.

Der Begriff des Dämons ist uns im Zusammenhange mit den Formen des Seelenglaubens und mit den Erscheinungen, die sich aus diesem entwickelt haben, in den vorangegangenen Betrachtungen schon mannigfach begegnet. Die unbestimmt das Grab eines Verstorbenen umschwebende Seele wird zum Dämon, der den Herannahenden schreckt oder mit Krankheit und anderem Unheil heimsucht. Vampyr und Werwolf sind zu verderblichen Dämonen umgewandelte Seelen. Das Totemtier vereinigt die Bedeutung des tierischen Ahnen mit der eines Schutzdämons, und dieser wird in der Buschseele und ähnlichen Verdoppelungen der Persönlichkeit zu einer dämonischen Verkörperung des menschlichen Schicksals. Ebenso offenbaren die Gegenstände, über die ein Tabu gelegt ist, in den Folgen, die an ihre Berührung gebunden sind, dämonische Wirkungen. Endlich der aus solchen Vorstellungen sich entwickelnde Opferkultus besteht überall in Handlungen, die auf die Gewinnung oder Versöhnung dämonischer Mächte gerichtet sind. Als das Merkmal, das den Dämon von den Seelen und den beseelten Wesen scheidet, oder das die letzteren in Dämonen umwandelt, ist dabei vor allem dies festzuhalten, daß die Seele als solche an einen einzelnen beseelten Körper gebunden und ausschließlich in ihm wirksam gedacht wird; während der Dämon, ebenso wie der Geist, des festen Sitzes und einer dauernden Form entbehren kann, von dem Geist aber hinwiederum dadurch sich scheidet, daß er Unheil bringt oder auch dem, der ihn seinem Willen dienstbar zu machen weiß,

Schutz und Hilfe gewährt[1]). Darum ist das Zauberhafte ein wesentliches Attribut des Dämons, und die Seele beginnt in dem Augenblick zum Dämon zu werden, wo sie zauberhafte Wirkungen ausübt. Dagegen gehört für den Naturmenschen alles das nicht in das Gebiet des Dämonischen, was nach seiner Auffassung im gewöhnlichen Verlauf des Geschehens liegt, mag es uns noch so wunderbar erscheinen. So hat der Übergang der Seele in einen Hauch, in einen Wurm oder Vogel, ihre Transfusion in einen andern Menschen durchaus nichts Dämonisches. Doch die im Traum erscheinende Schattenseele ist bereits im Übergang zum Dämon begriffen, und der im Haus zurückbleibende Geist eines Verstorbenen ist ganz zu einem solchen geworden. Denn das Traumbild wie der Geist kann Unheil verkünden und unter Umständen durch eigene Zauberkraft in das zukünftige Geschehen eingreifen. Diese jeder Regel widerstrebenden Metamorphosen sind es zugleich, die bei dem Dämon auch da, wo er etwa aus einer individuellen Seele entstanden ist, nicht selten die Spuren dieses Ursprungs verwischen, während die Neigung, überall, wo Ungewöhnliches geschieht, in dämonischen Wesen die Urheber zu vermuten, außerdem eine Fülle von Dämonengestalten hervorbringt, die von Anfang an des Zusammenhangs mit einer bestimmten Seele entbehren. Obgleich demnach die Loslösung von dieser in beiden Fällen ein Merkmal der Dämonenvorstellungen ist, so bleibt es doch ein für die Genese der letzteren wichtiger Unterschied, daß sie von Anfang an in zwei Klassen zerfallen: in solche, die direkt aus Seelenvorstellungen entstanden sind, und in andere, die sich unabhängig von diesen aus den allgemeinen Motiven des Dämonenglaubens entwickelt haben. Kann man danach die ersteren als die sekundären, die letzteren als die primären bezeichnen, so wurzelt übrigens unverkennbar in beiden Fällen der Dämonenbegriff im Seelenbegriff, aus dem er durch dessen Verschmelzung mit dem Zauberglauben entsprungen ist. In diesem Sinne kann man wohl den Dämon eine Seele höherer Stufe nennen, deren Wirken sich durch Zauber ins Schrankenlose erweitern kann und nur im einzelnen Fall in den besonderen Anlässen ihrer Betä-

[1]) Vgl. hierzu die Ausführungen über Seelen, Geister und Dämonen oben S. 210 ff.

tigung begrenztere Zwecke verfolgt. Darum ist der Dämonenglaube ein Produkt und in gewissem Sinne eine Provinz des Seelenglaubens, wenn auch die meisten einzelnen Dämonenvorstellungen durchaus nicht unmittelbar aus Seelenvorstellungen hervorgegangen sind.

Mit dieser Unbestimmtheit des Ursprungs hängt nun zugleich die schwankende Natur der Dämonen auf das engste zusammen. Ihre Metamorphosen umfassen nicht bloß alle jene regelmäßigeren Verwandlungen der Psyche, in denen sich die Zaubermetamorphosen des Dämons bereits vorbereiten, sondern sie bewegen sich im Gebiete dieses Zaubers selbst zwischen den äußersten Grenzen, die das Spiel der mythenbildenden Phantasie durchmessen kann. Bald wächst die Gestalt des Dämons ins Riesengroße, bald schrumpft sie in neckischer Verkleidung zu winziger Kleinheit zusammen. Bald nimmt sie tierische, bald menschliche, bald doppelgestaltige Formen an, um in einem andern Moment plötzlich in nichts zu verschwinden oder bloß noch in zauberhaften Wirkungen auf Menschen und Dinge merkbar zu werden.

Indem das Unerwartete nicht bloß in den Erscheinungen der Dämonen, sondern auch in den ihnen zugeschriebenen Wirkungen zu einem Hauptmerkmal wird, nach welchem schließlich in einer solchen Wirkung allein schon ein Zeugnis für die Gegenwart dämonischer Wesen gesehen wird, erfährt aber der Begriff des Dämons nach zwei Richtungen hin wichtige Verschiebungen seiner Bedeutung. Die eine führt ihn in die Grenzen zurück, die er bei seiner Entwicklung überschritten hat: in die der Seelenvorstellungen; die andere erweitert ihn ins Schrankenlose, indem sie ihn auf alles ausdehnt, was menschlicher Macht unerreichbar ist. Dort bildet sich der Dämon zurück zur individuellen Seele, hier erhebt er sich zum Gott. In der eigenen Seele stößt ja der Mensch, wo immer sein Denken über das gewöhnliche Wahrnehmen und Handeln hinausgeht, auf Wunderbares. Ein Gedanke steigt in ihm auf, er weiß nicht, von wannen er gekommen ist. Wird er sich erst der schöpferischen Natur dieses seines geistigen Wirkens bewußt, so entdeckt er, daß er das Größte, was er aus sich selbst schöpft, nicht der mühseligen Reflexion, sondern der anscheinend unmittelbaren, wenn auch in Wahrheit durch tausend Fäden mit seiner geistigen Vergangenheit zusammenhängenden Intuition verdankt, und diese Intuition er-

scheint ihm nun als ein Wunder, das über alle Wunder der Natur geht. Als Leitstern des praktischen Handelns wird diese Intuition zum Gewissen, zu jenem die menschlichen Handlungen leitenden Instinkt, der im allgemeinen sicherer als die zweifelnde Überlegung in jedem einzelnen Fall entscheidet, was zu tun und was zu lassen sei. Wenn daher noch auf einer späteren Stufe des reflektierenden Denkens das Gewissen mit einer inneren Stimme verglichen wird, so ist es für ein ursprüngliches Denken eine solche wirklich, indem sich das innerlich Gedachte für eine lebendige Phantasie unmittelbar in ein Gesprochenes und Gehörtes umwandelt. Darum ist für das nicht in Begriffen, sondern in Anschauungen tätige Denken jene innere Stimme kein bloßes Bild, gerade so wie der plötzlich aufsteigende Gedanke selbst Wirklichkeit und nicht Täuschung ist. Das ist das Daimonion des Sokrates, von diesem selbst auf der Grenzscheide zwischen lebendiger Anschauung und begrifflicher Abstraktion und Reflexion stehenden Denker in Erinnerung an das zauberhafte Wirken der Dämonen des Volksglaubens treffend so genannt. Es ist in Wahrheit der in die Seele zurückverwandelte Dämon, der in dieser seine ursprüngliche Heimat wiedergefunden hat. Die schwankende Vorstellung des Zaubers aber wird bei dieser Rückkehr allmählich zugleich der Idee einer unwandelbaren Gesetzmäßigkeit des Geistes entgegengeführt.

Wesentlich früher hat das Dämonische nach der entgegengesetzten Richtung seine Grenzen verschoben, und hier ist es nicht erst die Philosophie, die eine solche Verschiebung herbeigeführt hat, sondern diese liegt noch inmitten des Wandels der mythologischen Vorstellungen. Indem sich der Naturmythus der Dämonen bemächtigt, überträgt sich auf die aus ihm erwachsenen Göttervorstellungen der gleiche Begriff des Zauberhaften, der jenen von Anfang an eigen ist. So entlehnt der Gott dem Dämon seine unbeschränkte Verwandlungsfähigkeit, während er doch zugleich in der das menschliche Maß überschreitenden Macht und Größe über das ursprüngliche Dämonentum sich erhebt, das noch ganz in den Niederungen der Menschenwelt sich bewegt hatte. Das sind jene Götter der Naturreligionen, wie sie in ihrer durch die epische Dichtung ausgebildeten Form die Götterwelt Homers uns bietet. Götter und Dämonen zugleich, verbinden diese Götter das unheimliche Sinnen

und Denken der zum Dämon gewordenen Seele mit einer fast schrankenlosen Zaubermacht des Wollens und Handelns. Darum sind diese Wesen im eigentlichsten Sinne werdende Götter. Auf der einen Seite stehen sie noch ganz inmitten des Treibens der den Menschen auf Schritt und Tritt umgebenden, seine Unternehmungen fördernden oder störenden Dämonen. Auf der anderen erheben sie sich bereits als himmlische Mächte zu Lenkern und Erhaltern der Weltordnung. So sind hier die Eigenschaften noch friedlich vereint, die später in teilweise einseitiger Entwicklung aus diesen Dämonenvorstellungen des Naturmythus sich abzweigen: das Dämonische des geistigen Wirkens, das zum tiefsten Problem der Philosophie wird, und das Dämonische des äußeren Schicksals, um das sich Religion und Dichtung als um ein niemals ganz zu lösendes Rätsel bemühen.

b. Hauptformen der Dämonenvorstellungen.

Erstreckt sich auf diese Weise, wie Anfang und Ende dieser Entwicklung zeigen, das Gebiet der Dämonen in einer ununterbrochenen Folge wechselnder Erscheinungen von der einzelnen, in einen verhältnismäßig festen Kreis von Verwandlungen eingeschlossenen Seele bis zu dem schrankenlos waltenden Himmelsgott, so wird es nun auch für die Scheidung dieses weiten Reiches der Dämonen in seine einzelnen Provinzen das angemessenste sein, wenn wir, soweit möglich, die Erscheinungen nach dem durch jene beiden Grenzpunkte an die Hand gegebenen Prinzip zu ordnen suchen. Ausgehend von den Dämonenformen, die noch dicht an die ursprünglichen Seelenvorstellungen angrenzen und teilweise in deren Gebiet hinüberreichen, werden wir bei denjenigen enden müssen, die bereits dem Übergang in Naturgötter nahe stehen, um zwischen beide die übrigen tunlichst nach ihrer natürlichen Verwandtschaft einzureihen. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß eine solche lineare Anordnung auch hier den Erscheinungen selbst nicht ganz gerecht wird, da sich deren Beziehungen nach allen Seiten erstrecken, wie dies schon die oben bemerkte Tatsache andeutet, daß dicht neben dem Übergang des Dämons in den Himmelsgott zugleich jene andere, philosophische Entwicklung des Dämonenbegriffs liegt,

die ihn wieder zu seinem Ursprung aus der Seelenvorstellung zurücklenkt.

Mit diesem Vorbehalt können wir nun aber die erste, im allgemeinen am nächsten an die Seele angrenzende Klasse von Dämonen unter dem Namen der Spukdämonen zusammenfassen, indem wir von der Bedeutung Gebrauch machen, die das aus dem Niederdeutschen rezipierte Wort »Spuk« angenommen hat. Danach pflegt man unter einem Spuk solche Erscheinungen von dämonischer Natur zu verstehen, die einen mehr oder weniger neckischen oder selbst komischen Charakter besitzen, im allgemeinen aber der Grenze des Furchtbaren, Grauenhaften fernbleiben oder sie doch nur in einzelnen Fällen oder in ihrem Eindruck auf besonders schreckhafte Gemüter erreichen [1]. Damit hängt zusammen, daß die Handlungen solcher Spukdämonen zumeist irgendeine tiefere Zweckmäßigkeit vermissen lassen, und daß der Glaube an diese Wesen sich niemals zu einem eigentlichen Kultus erhebt. Um so mehr eignen sie sich in ihren sprunghaften und nicht selten ergötzlichen Zauberverwandlungen zu Gestalten der Märchendichtung, daher diese sie auch vielfach weitergebildet und ihnen bestimmtere Gestalten gegeben hat. Im übrigen zerfallen diese Dämonen wieder in verschiedene Gruppen, unter denen die erste, die der Gespenster, wie sie im einzelnen Fall nicht selten auf die Vorstellung eines bestimmten Verstorbenen zurückgeht, so auch noch am nächsten an die Seelenvorstellungen sich anschließt. Ihr gegenüber steht als eine zweite Gruppe die der Naturdämonen, die sich umgekehrt von diesem Ausgangspunkt der Dämonenvorstellungen am weitesten entfernen, indem aus ihren einzelnen Formen nur noch die subjektive Stimmung zurückstrahlt, die die Umgebung in ihrer Wirkung auf das Gemüt hervorbringt. Sie zerfallen wieder in zwei Untergruppen: in die kleinen Spukgestalten der Haus-, Erd-, Luft- und Wassergeister, die zum Teil an die Klasse der Vegetationsdämonen angrenzen, von denen sie aber ihr im allgemeinen zweckloses Tun scheidet; und in die großen und furchtbaren Gestalten der Einöden- und Bergdämonen, die infolge dieses Eindrucks in manchen Fällen an die Himmelsdämonen angrenzen können, außerdem aber sich

[1] Vgl. Grimms Deutsches Wörterbuch, X, 2, S. 210 f.

sowohl durch ihre Entstehungsweise wie durch die Metamorphosen, die sie unter dem Einfluß der Märchendichtung erfahren, mit den sonstigen in Wald und Feld verbreiteten Spukdämonen nahe berühren.

Eine zweite, fester umgrenzte Klasse bilden die Krankheits- und Wahnsinnsdämonen. Für sie trifft die auch sonst verbreitete Eigenschaft dieser Wesen, in der Regel unsichtbar zu bleiben und nur durch ihre Wirkungen sich zu verraten, in besonderem Maße zu. Dafür sind aber diese Wirkungen, vor allem die fieberhafte Erkrankung und der Wahnsinn, so deutlich ausgeprägte Erscheinungen, daß der Kranke und der Wahnsinnige selbst oder, wie ihn der Dämonenglaube nennt, der »Besessene« zu Verkörperungen des Dämons, der von ihnen Besitz ergriffen hat, werden können. Durch das Mittelglied der Besessenheitsvorstellungen schließt sich übrigens speziell an die Krankheits- und Wahnsinnsdämonen noch als eine eigentümliche Abzweigung, die nebenbei mit den Schreckdämonen der Berge und Einöden sowie mit den unter dem Einfluß des Naturmythus weiter entwickelten Himmelsdämonen in Beziehung steht, der Hexenglaube an. In seiner engen Verbindung mit dem Zauberglauben ist er nach den Bedingungen seines Ursprungs eines der verwickeltsten unter den hierher gehörigen mythologischen Gebilden. Auch schöpft er sichtlich aus diesem Zusammenhang mit den verschiedensten Quellen des Dämonenglaubens die ausdauernde Kraft, die ihn zu einem der verbreitetsten Überlebnisse primitiven Denkens in der neueren Kultur gemacht hat, — ein Erfolg, zu dem allerdings die besondere Beziehung zu den in die Anfänge des Christentums hereinragenden Dämonenvorstellungen das ihrige beitrug.

Eine dritte, besonders wichtige Klasse wird von den Vegetationsdämonen gebildet. Von den bloßen Spukdämonen in Wald und Feld scheidet sie ihre Beziehung zu den wichtigsten Lebensvorgängen, der Gewinnung der Jagdtiere, der Bewirtschaftung des Bodens und dem Gedeihen der Feldfrucht; von den Krankheits- und Wahnsinnsdämonen trennt sie nicht bloß die Verschiedenheit der Erscheinungen, die als ihre Wirkungen gelten, sondern auch, damit zusammenhängend, die Beziehung zu den Zwecken des gemeinsamen Lebens. Darum beschränkt sich der Kampf mit dem Krank-

heitsdämon, so ernst er geführt wird, nicht anders wie zumeist auch die Bekämpfung der Spukdämonen, auf individuelle Beschwörungen und Zaubermittel. Erst die Vegetationsdämonen fordern zu eigenen, in Gemeinschaft begangenen Kulten heraus, die weiter verbreitet und in ihren Grundformen übereinstimmender sind als die Götterkulte. Dem gegenüber besteht eine vierte Klasse, zu der wir die Schutzdämonen der Orte, Stände und Berufe zählen wollen, aus vielgestaltigeren Wesen, die zugleich sehr verschiedenen Stufen der Kultur angehören. So beginnt schon innerhalb des Totemismus der individuelle Schutzgeist eine wichtige Rolle zu spielen. Anderseits sind die Ortsdämonen, in denen der Begriff des Schutzes eine weitere Ausdehnung gewinnt, an Landschaften und Städte mit einer bereits fortgeschrittenen Kultur gebunden. Endlich die Schutzgeister der Stände und Berufe, einzelner Handwerke und Künste setzen überall eine ausgebildete Ständescheidung und reichere Arbeitsteilung voraus. Als fünfte und letzte Klasse reihen sich hier endlich die Himmelsdämonen an, die wieder den verschiedenen andern Dämonengattungen mehr oder weniger verwandt sein können: so die Wind- und Wetterdämonen den Steppen- und Berggeistern, die Wolken- und Gewitterdämonen wegen der nahen Beziehung des Regens zum Erntesegen den Wald- und Felddämonen. Demnach gehören auch die Himmelsdämonen ebenso zu den frühesten wie zu den beharrlichsten und darum spätesten unter diesen Vorstellungen. Zugleich sind sie es aber, die durch ihre Gegenstände so unmittelbar zu dem Naturmythus hinüberführen und sich von Anfang an mit ihm so innig verweben, daß sie uns erst im Zusammenhang mit diesem im nächsten Kapitel beschäftigen werden.

2. Die Spukdämonen.

a. Die Gespenster.

Das Gespenst ist in dem Zauberhaften seines Auftretens, in den Gefühlen der Furcht, die es aus irgendeinem äußeren Eindruck durch dessen phantastische Umbildung entstehen lassen, endlich in seiner unmittelbaren Beziehung zu den Seelenvorstellungen in gewissem Sinne der Urtypus des Dämons überhaupt. Zugleich weist es in den verschiedenen Formen seines Vorkommens deutlich bereits auf

die Wege hin, auf denen sich überhaupt die vom Körper losgelöste Seele in den Dämon umwandeln kann. Die nächste und fortan eine der häufigsten Erscheinungsformen des Gespenstes ist nämlich die des jüngst Verstorbenen, der nächtlicherweile um seinen Besitz oder um sein Grab schwebend gesehen wird. Es ist derselbe starke Eindruck des Toten, der diesen dem Überlebenden als irrende Seele im Traumbild erscheinen, und der nun unter besonderen Bedingungen bei wachem Bewußtsein das Bild des Verstorbenen in einen zufälligen Lichtschein oder in einen undeutlich gesehenen Gegenstand als Gespenst projizieren läßt. Die Macht solcher halluzinatorischer Vorstellungen bedarf aber keineswegs dieser unmittelbaren Erregung durch einen vorangegangenen Todesfall. Oft genügen die äußeren Bedingungen der furchterregenden dunkeln Umgebung allein schon, um einen Lichteindruck in das Gespenst zu verwandeln. Dieses kann nun als der Geist eines längst Verstorbenen aufgefaßt werden, oder es kann seine Beziehung zu einer bestimmten Persönlichkeit überhaupt verlieren. Um so leichter bleibt die Verbindung mit einem bestimmten Ort bestehen, und hier sind dann wieder solche Orte prädisponiert, an die sich allgemeine Assoziationen an Verstorbene knüpfen, wie Gräber, Friedhöfe, einsame Ruinen, leerstehende Häuser. So rückt das Gespenst mehr und mehr in die Region der unbestimmteren Dämonenbegriffe, bleibt aber doch bei allen diesen Verwandlungen das Bild irgendeiner, wenn auch unbekannten Persönlichkeit. Darum bleibt es auch insofern der im Traum erscheinenden Schattenseele verwandt, als es lediglich eine halluzinatorische Umgestaltung wirklicher Wahrnehmungsinhalte ist, nur daß diese hier dem wachen Bewußtsein angehören. Demnach gehen in diesem Fall die Vorstellungsinhalte stets auf wirkliche äußere Sinneseindrücke zurück, indes sie bei den Traumillusionen möglicherweise ganz von inneren Reizen der Sinnesorgane oder Sinneszentren herrühren können. Hiermit hängt zugleich der weitere Unterschied zusammen, daß die Gespenstervorstellung noch ungleich mehr als das Traumbild dem Gesichtssinne angehört, während unter den übrigen Sinnen nur der Gehörssinn zuweilen Nebenbestandteile liefert, die ebenfalls zumeist in illusorisch veränderten äußeren Eindrücken ihre Quelle haben. Nach allem dem ist das Gespenst so wenig wie das Traumbild oder wie die

aus diesem entstandene Vorstellung der Schattenseele ein von den normalen Bewußtseinsinhalten spezifisch verschiedener Gegenstand, sondern es ist ein in gleicher Weise aus direkten Erregungen und assimilativen Reproduktionen verschmolzenes Gebilde wie irgendein anderes vorgestelltes Objekt. Es unterscheidet sich von diesem nur durch das starke Übergewicht der assimilativen Elemente, und dieser Unterschied entspringt wieder aus den äußeren und inneren Bedingungen seiner Erscheinung. Zu den äußeren Bedingungen gehört hier namentlich das umgebende Dunkel mit seiner an sich zu Gesichtstäuschungen herausfordernden Unsicherheit der Umrisse. Zu den inneren gehören die durch diese äußeren Einflüsse gesteigerten Affekte, die zugleich den Assoziationen und Illusionen ihre spezifische Richtung geben.

Die Gleichförmigkeit, mit der diese Bedingungen auf den verschiedensten Stufen der Kultur wiederkehren, sichert nun dem Gespensterglauben die Konstanz seiner in allem wesentlichen übereinstimmenden Formen. Nur darin macht sich ein gewisser Unterschied bemerklich, daß der primitive Mensch das Gespenst noch enger mit den sonstigen Inhalten seines Fühlens und Denkens, mit dem Zauberglauben und den andern Dämonenvorstellungen, verbindet, und daß es bei ihm auch von dem nächstverwandten Traumbild um so weniger deutlich sich abhebt, als dieses selbst noch für unmittelbare Wirklichkeit gehalten wird. So kommt es, daß wir trotz der Beharrlichkeit seiner Bedingungen doch den Gespensterglauben in den ihn auszeichnenden allgemeinen Merkmalen vorzugsweise als eine rückständige Erscheinung im Aberglauben der Kulturvölker kennen. Gerade wegen seiner dabei eingetretenen relativen Isolierung von andern mythologischen Elementen läßt er nun aber auch besonders deutlich die Verwebung der psychischen Vorgänge durchschauen, die bei dieser verbreitetsten Form der Dämonenvorstellungen zu beobachten ist. Den Ausgangspunkt bildet hier stets die Verschmelzung der durch die nächtliche Umgebung erweckten Furchtaffekte mit dem assimilativ umgestalteten Gesichtseindruck. Daran schließt sich eine unter der fortwährenden Herrschaft der gleichen Affekte stehende Vorstellungsbewegung, die in ihren verschiedenen Stadien zugleich die allgemeinen Richtungen bezeichnet, in denen sich dann weiterhin die an die Gespenster-

erscheinungen anknüpfende Legendenbildung bewegt. Darum ist die Gespensterlegende überhaupt eine der ursprünglichsten Formen der Volksdichtung, und indem sie der individuellen poetischen Ausgestaltung den freiesten Raum läßt, ist sie eines der einfachsten Beispiele für jene Verbindungen, die von früh an der Mythus mit der Dichtung eingeht, und durch die er selbst weitergebildet wird[1]. Hat erst die Furcht etwa aus dem unsicheren Eindruck eines fahlen Lichtscheins oder eines in verschwimmenden Umrissen gesehenen Baumstumpfs das Gespenst geschaffen, und hat dieses wieder erschreckend auf das Gemüt zurückgewirkt, so projiziert nun das letztere seinen eigenen Affekt abermals in das irrende Gespenst. Dieses wird nun selbst von Furcht, Schrecken, Sehnsucht oder verzehrender Sorge umhergetrieben. Auf diesem Boden bilden sich so zwei Gattungen von Gespenstervorstellungen, die dann wiederum durch Legenden und Märchen in zahllosen Variationen weitergesponnen werden. Zur einen Gattung gehören die Geister der Unseligen, die im Grabe keine Ruhe finden, weil sie mit einer Schuld beladen oder weil sie mit ungestillten Wünschen, ehe sie ein heiß erstrebtes Ziel erreicht, in die Gruft gesunken sind. Nach katholischem Volksglauben sind vor allem die Geister der von der Kirche Ausgestoßenen zu solch ruhelosem Wandern bis zum jüngsten Tage verdammt. Die andere, freundlichere Spielart dieser Vorstellungen ist in der weltlichen Legende zu Hause. Die ungestillte Sehnsucht treibt das Gespenst in das Leben zurück, um den begehrten Gegenstand nach sich zu ziehen, wie in Goethes Braut von Korinth; oder der Gram der Zurückgebliebenen läßt es keine Ruhe finden, bis es auch sie in das Totenreich entführt hat, wie in Bürgers Lenore[2]. Dabei erkennt man deutlich, wie hier erst das Streben des Dichters, dem Motiv des unruhevollen Umherschwebens eine beruhigende Lösung zu geben, zur Beifügung eines dem eigentlichen Thema fremden Schlusses geführt hat, der in Bürgers Gedicht in dem moralisierenden Schlußchor der Geister etwas aufdringlich hervortritt.

Dieser magischen Wirkung der Sehnsucht Zurückgebliebener steht nun in ihrer psychologischen Motivierung die zweite Gattung

---

[1] Vgl. oben S. 68.

[2] Vgl. eine Reihe weiterer Parallelen zu der letzteren Vorstellung bei W. Wackernagel, Kleine Schriften, II, 1873, S. 399 ff.

der Gespenstererscheinungen nahe, bei der außerdem noch leise Motive des Ahnenkultus in die Legende hereinspielen. Der Geist kann im Grabe keine Ruhe finden, weil er um die Schicksale seines Geschlechts besorgt ist. Er erscheint daher nach der gewöhnlichen Wendung dieses Motivs, entweder wenn ein Todesfall, oder wenn sonst ein unheilvolles Ereignis dem Geschlechte bevorsteht. Als ein neues Moment kommt dabei zu den vorigen noch das Voraussehen der Zukunft, das in diesem Fall den Geistern eigen ist. Indem außerdem der alte, auch in dem griechischen Kassandramythus anklingende Gedanke von einer magischen Gewalt des Weibes hinzukommt, die zu der physischen des Mannes den Gegensatz bildet, entsteht so die Gestalt der weißen Frau, der Ahnfrau der deutschen Sage, die auch darin an alte mythologische Gestalten zurückerinnert, daß sie bis herab zu Grillparzers Tragödie den Namen Bertha trägt, nach der Göttin Berchta, die, wie so manche andere Gestalt des heidnischen Mythus, durch das Christentum in ein gespensterhaftes Wesen verwandelt wurde [1]). Hier handelt es sich freilich wohl nicht, wie man diese Namensgleichheit gedeutet hat, um den direkten Übergang einer ehemaligen Göttin in den Geist der Ahnfrau, sondern um einen theophoren Namen, der durch die allgemeine Verwandtschaft der Vorstellung des erschreckenden Gespenstes mit der zu einem solchen gewordenen mythologischen Gestalt veranlaßt wurde. Auch in diesem Fall hat übrigens die Legende in einzelnen ihrer Varianten das Motiv der furchtbaren Katastrophe, die von der Ahnfrau vorausverkündet wird, noch einmal in das Gespenst selbst projiziert, indem sie dieses zum Opfer einer blutigen Tat macht. Darin klingt das dem christlichen Mittelalter geläufige, wohl aus der alten Vorstellung von der Ruhelosigkeit der Seelen Unbestatteter stammende Gespenstermotiv an, nach welchem besonders solche Menschen als Geister wiedererscheinen, die, weil sie eines jähen Todes gestorben sind, die Absolution ihrer Sünden nicht empfangen haben [2]).

---

[1]) Vgl. Grimm, Deutsche Mythol.4, I, S. 227 ff. Simrock, Deutsche Mythologie 5, S. 395 ff.

[2]) Eine interessante Variante dieses zweiten Motivs der gespenstischen Wiederkehr bietet auch Goethes Braut von Korinth. Hier ist aber nicht, wie in der traditionellen Form dieses Motivs, die Teilnahme der Abgeschiedenen an den Schicksalen

b. Die Luft-, Wasser-, Haus- und Erddämonen.

Diese vier Arten sogenannter Naturdämonen bilden eine nach ihrer Bedeutung einander nahestehende und in ihrem psychologischen Charakter den Gespenstern noch einigermaßen verwandte Klasse von Wesen. Sie sind jedenfalls ebensoweit auf Erden verbreitet wie diese. Immerhin erscheinen sie in ihren einzelnen Formen veränderlicher, und sichtlich sind auf diese Unterschiede die wechselnden Bedingungen der Kultur von entscheidendem Einfluß. So haben z. B. die hierher gehörigen Gestalten der griechischen und der germanischen Mythologie durch Sage und Märchen und schließlich durch die Kunstdichtung starke Einwirkungen empfangen, durch die zugleich die einzelnen Vorstellungen mannigfach abweichend gestaltet wurden. Bei den Indern hat der Götterkultus, bei den Römern die staatliche Sanktion der den Haus- und Flurgöttern gewidmeten Feste stark verändernd auf diese Vorstellungen eingewirkt. Am ehesten dürfen wir darum auch hier erwarten, die Grundanschauungen dieses Gebiets verhältnismäßig unberührt von heterogenen Motiven da anzutreffen, wo sie in relativ primitiven Formen in Überlebnissen allgemein verbreiteter Volksvorstellungen fortdauern. So begegnen uns in der Tat auf germanischem Boden vielfach noch in Sage und Märchen sowie da und

ihres Geschlechts, sondern, in einer Art Umkehrung des Lenorenmotivs, die Liebessehnsucht der zur Entsagung gezwungenen Himmelsbraut die Triebfeder der Handlung. Auf dem so sich bietenden kulturhistorischen Hintergrund des im Kampf des aufstrebenden Christentums wider das untergehende Heidentum sich schärfenden Gegensatzes zwischen entsagender Askese und weltfrohem Götterdienst sind aber hier mit jenem Gespenstermotiv der ungestillten Sehnsucht noch zwei andere mythologische Motive verwebt: die zur Entsagung gezwungene Braut wird nach ihrem Tode zum Vampyr, der, »zu suchen das vermißte Gut«, in ungestillter Liebeswut das Herzblut der Jünglinge trinkt; und der Zauber, der den Geliebten dahinrafft, ist die Haarlocke, die sie ihm entreißt, und die Kette, die sie ihm zurückläßt. Es ist der Haarzauber und der Bandzauber, die der magiekundige Dichter hier überaus wirksam verwertet. (Vgl. oben S. 101 und 278.) Übrigens hat die Quelle, aus der Goethe das Gedicht zugeflossen ist, nur das Vampyrmotiv; alles andere ist von dem Dichter hinzugetan (Wackernagel, a. a. O. S. 420). So erklärt es sich auch, daß gerade das Vampyrmotiv zu dem Grundthema, der über den Tod hinaus dauernden Sehnsucht zweier Liebender, in einem gewissen Widerspruch steht: die Liebessehnsucht zieht die tote Braut zu dem Einen zurück, den man ihr vorbehalten; als Vampyr geht sie von Haus zu Haus, sich ihre Opfer zu holen.

dort in dem Volksglauben der Gegenwart solche den Menschen allerorten unsichtbar oder nur auf Augenblicke sichtbar umgebende Wesen. Dahin gehören die hauptsächlich als Luft- und Lichtgeister verbreiteten Elbe, die Hausgeister oder Kobolde, die Erdmännchen oder Zwerge, die den beiden letzteren verwandten, durch ihre Beweglichkeit und Flüchtigkeit ausgezeichneten Wichte, endlich die dem Alp verwandten Plagegeister des Traumes, die Maren. Da die »Elbe« oder, wie sie durch die Aufnahme der englischen Lautform seit dem 18. Jahrhundert genannt wurden, die Elfen diejenigen unter diesen Zauberwesen sind, die ihren Namen, wie das Beispiel des Zwergkönigs Alberich zeigt, nicht selten auch auf andere Gruppen übertragen haben, so werden zuweilen alle diese Geister zusammen als »elbische Wesen« bezeichnet. Doch scheint die ursprüngliche Natur des Elben die des Luftgeistes zu sein. Darum hat man wohl auch angenommen, die übrigen unter diesen niedrigen Naturdämonen, namentlich die Hausgeister, seien erst aus jenen entstanden, indem man sich vorstellte, die Luft- und Erdelbe seien aus der freien Natur in das Innere des Hauses eingedrungen[1]. Doch dem widerspricht die Tatsache, daß Hausgeister überall vorkommen, wo die Kultur überhaupt zum Bau des Hauses fortgeschritten ist, und daß die Natur derselben, ebenso wie die der Luft-, der Wasser- und Erdgeister, eine eigenartige, ihrem jedesmaligen Aufenthaltsort angepaßte ist. Solche Namenübertragungen wird man also wohl nur als einen Hinweis darauf betrachten können, daß sich eine gewisse allgemeine Verwandtschaft dieser in einer Fülle von Gestalten den Menschen umdrängenden Wesen herausstellen mußte, während doch naturgemäß jedes von ihnen wieder durch das umgebende Medium seinen eigenartigen Charakter empfing. Freilich konnten dann diese übereinstimmenden allgemeinen Motive leicht auch Assoziationen mit sich führen, durch die sich, wo die Bedingungen günstig waren, die Formen vermischten. So spielt der Kobold oder Hausgeist nicht selten in die Region der Erdmännlein oder Zwerge hinüber. Aber gewisse durch das Medium gezogene Grenzen bleiben auch hier bestehen. Namentlich sind die Bereiche der Luft- und der Wasserdämonen von den

[1]) Paul Hermann, Deutsche Mythologie, 1898, S. 146 f.

auf und unter dem Boden gedachten Kobolden und Zwergen allezeit streng geschieden. Wo die Luftgeister im Lichte leben, sind sie selbst sonnig und glänzend; wo sie als Nachtelben den Wanderer erschrecken, da fließen sie im Volksglauben mit dem ihnen wohl seinem Ursprung nach eigentlich fremden, den Schlafenden bedrängenden Alp oder Maren zusammen. Darum ist es vor allem das Heer der Luftgeister, der eigentlichen Elben, bei denen sich wahrscheinlich früh schon die Gegensätze einer dem Menschen freundlichen und glückbringenden und einer unheimlichen, feindseligen Macht im Anschluß an die Gegensätze des lichten Tages und der finstern Nacht ausbildeten. Die Lichtelben sind gute, die Schwarzelben böse Dämonen. So konnten denn in der späteren Dichtung jene mit den Feen der keltischen und romanischen Volkssage und teilweise sogar mit den durch das Christentum eingeführten Engeln zusammenfließen, indes sich die Schwarzelben der Menge der Nacht- und Unterweltsdämonen beigesellten, die im Nachtgespenst ihr unvergängliches Urbild haben [1]).

Mit den Luft- und Lichtgeistern haben auch die Wasserdämonen bald das Helle, Glänzende, das hier ein Widerschein des spiegelnden Wassers ist, gemein; bald verkörpern sie, den Nachtelben verwandt, die dunkle, unergründliche Tiefe, die den Ertrinkenden umfängt, und die besonders auch dem nächtlichen Wanderer Verderben bringt. Dabei erhalten namentlich die lichten Wassergeister noch ihren eigenartigen Charakter durch die Mischung von Reiz und Furcht, die der Anblick der spiegelnden Wasserfläche erregt. Darum ist die Wassernixe verlockend, aber trügerisch, und dem Lockruf des Wassermanns schreibt der Volksglaube den Tod des Ertrinkenden zu, oder er läßt das Wasserfräulein sein jährliches Opfer fordern [2]).

Wesentlich andere Eigenschaften besitzen die Haus- und Erd-

[1]) Das Vorkommen vieler dieser Vorstellungen bei verschiedenen Völkern behandeln J. Grimm in der Deutschen Mythologie, I4, S. 363 ff., und Laistner, Das Rätsel der Sphinx, Bd. 2, S. 168 ff., der letztere freilich mit allzu gezwungener Anlehnung aller dieser Erscheinungen an den Alptraum, der hier wohl eher als eine sekundäre, die Gestalten der Luftgeister mit den Phantasmen des Traumes verbindende Vorstellung betrachtet werden muß.

[2]) Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 52, 58, 60 u. a. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube2, S. 47 f.

geister. Der Hausgeist ist in der Regel überhaupt nicht sichtbar, sondern er verrät sich nur durch Klopfen und Rufen, und diese Unsichtbarkeit setzt sich zuweilen auch in die Vorstellung um, daß sein Anblick Gefahr bringe oder Unglück bedeute. Wo er aber sichtbar wird, da ist der Kobold klein, menschenähnlich, im Gesicht verschrumpft, seltsam, oft rot gekleidet. Doch kann er auch die Gestalt eines kleinen Tieres, namentlich einer Schlange oder eines Eichhörnchens annehmen, — ein deutliches Hereinspielen der Seelentiere, was möglicherweise damit zusammenhängt, daß man in dem Kobold zuweilen einen verstorbenen Bewohner des Hauses verkörpert denkt. Unter der Wirkung der Vorstellung, daß das Haus seinen besonderen, persönlichen Hausgeist berge, nimmt aber dieser auch sehr häufig den Charakter eines Schutzgeistes oder eines Gehilfen bei allerlei häuslichen Arbeiten an, den zu beleidigen oder auszutreiben dem Hause Schaden bringe [1]). In allem dem ist der Erddämon oder, wie er wegen seiner Kleinheit genannt wird, das Erdmännlein, der Zwerg, dem Hausgeist ähnlich. Nur ist sein Aufenthalt die freie Natur. Namentlich haust er in Felshöhlen und in unzugänglichen unterirdischen Räumen, aus denen er nur zu Zeiten ans Tageslicht kommt. Schon diese weitere Umgebung hat die Phantasie angeregt, die Zwerge mit viel umfassenderen Eigenschaften auszustatten als die Hausgeister. Sie sind die Verfertiger kostbarer Waffen und Geräte, und des Zaubers sind sie in der mannigfaltigsten Weise kundig. Sie besitzen Gold und Edelsteine die Fülle, schmieden wunderbare Schwerter und Schilde, verstehen sich unsichtbar zu machen. Aber auch sie sind bald hilfreich, bald tückisch. Bald necken sie harmlos, bald wissen sie sich für erfahrene Mißachtung empfindlich zu rächen. Wie bei den Luft- und Wassergeistern der Gesichtssinn die phantastische Assimilation anregt, die jene dämonischen Gestalten entstehen läßt, so ist bei den Haus- und Erdgeistern das Gehör der nächste Ursprungsort. Sie existieren auch für den, der sie nie gesehen, wohl aber ihr Klopfen und Arbeiten gehört hat; und wo sie gesehen werden, da sind sie so klein, daß sie leicht dem Auge entschwin-

[1]) Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 74, 76, 78. Auch magische Künste treibt der Kobold zum Nutzen seiner Schutzbefohlenen. Vgl. Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 55. Wuttke, a. a. O. S. 42 f.

den oder, wie die Zwerge, in Farbe und Kleidung mit dem Holz und Moos der Baumwurzeln verwechselt werden[1]).

So sind die verschiedenen Gruppen dieser Klasse in der nächsten Umgebung des Menschen, im Haus, in Feld und Wald, in Quelle und Bach lebender Naturdämonen sichtlich Produkte einer mythologischen Apperzeption, die zunächst von dem Eindruck der Objekte der Umgebung mit den an sie geknüpften Motiven der Hoffnung und Furcht bestimmt ist, wobei diese unverweilt in die Zaubervorstellungen sich umsetzen, die hier wie überall durch diese Affekte im naiven Bewußtsein ausgelöst werden. Das Glück, das ihm widerfährt, die Arbeit, die ihm fördernd von der Hand geht, ebenso wie das Unheil, das Mißgeschick und der neckische Zufall, alles das ist das Werk der Dämonen, die in der unmittelbaren Umgebung des Menschen, in Haus und Hof, in Feld und Wald sich umtreiben. Denn alles, was ihm begegnet, ist ja bestimmt durch diese Umgebung. Darum sind es die meist ihn unsichtbar begleitenden, zuweilen nur auf Augenblicke sichtbar oder hörbar werdenden Geister, ohne deren Mitwirkung nichts geschieht. Dabei sind es aber noch keine fest bestimmten Lebenszwecke, mit denen diese Klasse von Dämonen in Beziehung gebracht wird. Sie repräsentieren lediglich die tausenderlei Zufälligkeiten des Lebens, noch keine den Mitgliedern eines Stammes- oder Ortverbandes gemeinsamen Lebensinteressen. Deshalb sind sie auch noch nicht Gegenstände eines Kultus, der dann wieder verändernd auf sie einwirken könnte. Vielmehr entspricht dem momentanen Eindruck, der sie hervorbringt, ganz ihr eigenes Wesen. In dem Luft- und Wassergeist liegt nur die Stimmung, die über dem Licht oder dem Dunkel der Landschaft, über der glänzenden Wasserfläche oder dem sprudelnden Quell ausgebreitet liegt. Der Zwerg ist der lebendige Ausdruck des Schaffens und Treibens in Felsspalten und Baumhöhlen. In dem Hausgeist hat das Gefühl, das den Menschen an sein eigenes Heim fesselt, Gestalt gewonnen. So entbehren alle diese Wesen der eigentlichen Persönlichkeit. Ihr Charakter richtet sich allein nach dem Medium, in dem sie leben, und nach den Affekten des Grauens, der Sehnsucht, der Hoffnung, der Über-

[1]) Beispiele bei Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 30—34, 37, 42 u. a.

raschung und der Enttäuschung, aus denen sie geboren sind. Eine individuelle Eigenart, die aus ihnen selbst stammt, besitzen sie nicht. Selbst in Sage und Märchen bleiben sie gattungsmäßig und bewahren höchstens innerhalb der einzelnen Erzählung eine gewisse Einheit, die sie aber nicht sowohl ihrer eigenen Natur als dem Zusammenhang äußerer Ereignisse verdanken, in den sie hineingestellt sind. Erst die epische Dichtung hebt aus dieser Welt flüchtiger Gestalten einzelne heraus, denen sie ein festeres Gepräge gibt, die sie aber eben damit auch dem Bereich solcher, nur ein Gattungsdasein führender Wesen entfremdet. Damit geraten dann diese Zauberwesen von mehr individueller Färbung zugleich in die Gesellschaft jener Heroen, die aus dem Zusammenwirken des in die Gebiete dieser kleinen Naturdämonen eindringenden Naturmythus mit dem gleichzeitig die epische Dichtung befruchtenden Ahnenkultus hervorgeht.

Je mehr nun aber bei der ganzen Klasse dieser Wesen das Gattungsmäßige vorherrscht, um so schärfer treten bei den einzelnen Gruppen nun auch die Eigenschaften, die eben den Gattungscharakter ausmachen, in überaus gleichförmiger Weise hervor. Dahin gehören zunächst die Eigentümlichkeiten der Gestalt, die teils dem Medium, in dem sie leben, teils den subjektiven Bedingungen ihrer Wahrnehmung ihren Ursprung verdanken. So sind die Luft- und Wassergeister ihrem Wesen nach Luft und Wasser in menschlicher Gestalt. Die Lichtelben sind die unhörbaren, leicht zerfließenden Gestalten, welche der durch Busch oder Nebel blinkende Sonnenstrahl dem Auge vortäuscht. Die Wassernixe hat die im Wasser sich spiegelnde Mädchengestalt zum Vorbild. Der tückische Wassermann gleicht dem auf dunklem Seespiegel liegenden, von Moos und Meerlinsen überzogenen Baumstumpf. Endlich die Zwerge tragen ganz den Erdgeruch und die Erdfarbe an sich, die den Erdhöhlen, Felsspalten und dem bloßliegenden Wurzelwerk der Bäume angehören. Wenn demgegenüber der Kobold, falls er überhaupt eine Gestalt hat, völlig polymorph ist, so spiegelt auch das nur die große Unbestimmtheit, mit der hier die Geräusche des Holzwurms und des in Bodenraum und Keller dahinhuschenden Getiers mit den an den häuslichen Herd gebundenen Gefühlen zusammenfließen. Wie auf diese Weise die Gestalten der einzelnen

Gattungen ganz und gar und in gleichförmiger Weise dem Medium entnommen sind, dem sie angehören, so entstammt endlich auch ihr Geschlecht nur der Art ihres Wirkens. Darum kennt zumeist jede Gattung nur ein einziges Geschlecht. Der Kobold und der Zwerg, diese nie rastenden, allezeit tätigen Wesen, mögen sie nun Störenfriede oder hilfreiche Genossen des Menschen sein, sind samt und sonders männlich, ebenso die Wassermänner, die tückisch den Ertrinkenden überwältigen. Die freundlichen Lichtelben und die verlockenden Wassernixen dagegen sind ebenso ausnahmslos weiblich. Erst das Märchen, das diese Gestalten zu individualisieren beginnt, durchbricht gelegentlich diese Schranken, indem es die Zwerge und die Elben in Familien und Königreichen leben läßt, in denen dann natürlich auch Geschlechts- und Standesunterschiede nicht fehlen.

c. Die Dämonen der Einöden und Berge.

In der zuletzt betrachteten kleinen Dämonenwelt spiegelt sich deutlich der vielgestaltige Wechsel der Landschaft mit Mensch und Tier, mit Haus und Hof, mit Wald und Flur. Dieses im ganzen friedliche Bild kleiner Kontraste steigert sich nun aber zu den stärksten Gegensätzen, wenn man diese zuweilen wohl erschreckenden, öfter jedoch neckischen und komischen oder dem Menschen freundlich gesinnten Gestalten mit den gewaltigen Ungetümen vergleicht, die der Eindruck der Steppen und Wüsten oder der Hochgebirgswelt mit ihren mächtigen Felsgründen und weit ausgedehnten Schneefeldern hervorbringt. Wenn es eine Naturmythologie gibt, in der sich die Natur selbst treu in dem Eindruck spiegelt, den sie auf den Menschen ausübt, so ist es darum vor allem diese selbst noch am Eingang in den Naturmythus liegende Welt der Dämonen der wechselvollen, friedlichen Kulturlandschaft auf der einen und der wilden gewaltigen Naturlandschaft auf der andern Seite.

Die große Ebene, die als baumlose, spärlich von Gras bewachsene Steppe oder als öde Sandwüste ohne sichtbare menschliche Siedelung so weit das Auge reicht sich erstreckt, sie ist die Heimat einer Klasse von Dämonen, die in weit voneinander abliegenden Gebieten, in den vom Eismeer begrenzten sibirischen Tundren wie in den Sand- und Steinwüsten Arabiens oder der Mongolei, übereinstimmende

Züge trägt. Geweckt durch den Eindruck einzelner Landschaften oder durch die Macht erschreckender Naturereignisse verbreitet sie sich dann auch über andere Gebiete, wo sie sich nun mit jenen vertrauteren Naturgeistern mischt, die den Menschen alltäglich begleiten. Damit ist zugleich Anlaß gegeben, daß Sage und Märchen jene Gesellschaften der großen und der kleinen Dämonen in mancherlei Beziehungen zueinander bringen, oder daß wohl auch beide, nachdem sie erst durch solche dichterische Weiterführungen von dem Boden ihrer ursprünglichen Entstehung losgelöst sind, ohne sichere Grenzen ineinander übergehen. Schließlich bringt dann auch noch die theogonische Dichtung diese Gestalten der Volksphantasie mit den unter dem Einflusse des Epos ausgebildeten Göttervorstellungen in mannigfache Beziehungen. Sie schildert Kämpfe riesiger Dämonen mit den Himmelsgöttern und ihre Überwindung durch diese, Dichtungen, aus denen sich wohl eine dunkle Erinnerung an eine dem höheren Götterglauben vorangegangene Zeit des Dämonenglaubens herauslesen läßt, in denen aber außerdem noch deutlich genug Dämonen und Götter als gleichartige Wesen erscheinen. In der griechischen Theogonie die Kämpfe des Zeus und der andern Himmelsgötter gegen die Titanen und die Giganten, bei den Indern und Eraniern die Überwindung der Nachtdämonen durch die Lichtgötter, endlich in den Liedern der nordischen Skalden der Sieg der Asen über die Riesen: alle diese Mythen sind Abwandlungen eines und desselben Themas, in dem sich im Mythus und vor allem in der mythischen Dichtung das unabhängig an den verschiedensten Orten entstandene Bewußtsein eines Gegensatzes zwischen Götter- und Dämonenwelt anzukündigen scheint, aus dem man aber freilich weder mit Sicherheit schließen darf, daß der Dämonenglaube wirklich der ältere, noch vollends, daß er durch den Götterglauben jemals überwunden worden sei. Vielmehr hat sich umgekehrt bei diesen gigantischen Wesen, gerade so wie bei den kleinen Spukgestalten, der Dämonenglaube als der dauerndere erwiesen. Der Glanz der Himmelsgötter ist erloschen, aber die Wind- und Wetterriesen leben im Volksglauben noch heute, und in der Sage vom wilden Jäger hat sich Wodan selbst wieder in den Sturmdämon zurückverwandelt, der er vielleicht war, ehe er unter die Himmelsgötter aufgenommen wurde.

Wenn die nordischen Riesen mit den ihnen verwandten Gestalten der griechischen und der indo-arischen Mythologie darin übereinstimmen, daß sie im Gebirge wie in der Einöde und vor allem wohl in Wind und Wetter ihre Heimat haben, so sind demgegenüber die arabischen Ginnen ursprünglich die echten Kinder der Wüste. Außer in Wind und Wetter hausen sie im Dunkel der Nacht, die ja vor allem in der Einöde den Wanderer schreckt[1]). Auch sie werden zum Teil, ähnlich den sonst vorkommenden Ungeheuern, in ganzer oder halber Tiergestalt vorgestellt, und sie spiegeln besonders darin die wechselvollen Erscheinungen des Sturmes und der Wetterwolke, daß sie fortwährend ihre Gestalt ändern. Außerdem finden sie sich, was wiederum für ihren Wüstenursprung spricht, zumeist in Scharen, gleich den Tieren der Wüste, die nicht selten ihre Begleiter bilden. W. R. Smith hat diese Heimat der Ginnen daraus abgeleitet, daß sie durch den Islam aus den Kulturgebieten zurückgedrängt worden seien, analog wie ja das Heidentum noch heute von den Heide- oder Landbewohnern seinen Namen trägt, die, als sich das Christentum schon in den Städten ausgebreitet hatte, noch an der alten Religion festhielten[2]). Doch für den vorliegenden Fall trifft diese Erklärung schwerlich zu. Wohl aber hat das Geschlecht der Ginnen umgekehrt gerade unter dem Einfluß der Kultur die ursprüngliche Natur der Wüstendämonen allmählich abgelegt. Indem sie in tausenderlei Märchendichtungen in die Städte und über weite Länderstrecken wanderten, haben sie die allerverschiedensten Gestalten angenommen. Nur die Verwandlungsfähigkeit und vor allem die Neigung zu Tierverwandlungen ist ihnen geblieben. Als solche Fabel- und Zauberwesen sind die Ginnen nach Osten bis in die malaiische Halbinsel und nach Westen bis tief in das Innere des afrikanischen Kontinents gewandert. Dabei hat sie aber die Märchendichtung so sehr mit den kleinen Spukgeistern der täglichen Umgebung vermischt, daß sie ihren einstigen Charakter als Wüsten- und Winddämonen mehr und mehr einbüßten und zu einer alle möglichen Formen von Zauberwesen in sich schließenden Klasse phantastischer Gestalten geworden sind[3]).

---

1) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 148 ff.

2) W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 86.

3) Über Ginnen in der malaiischen Mythologie vgl. W. W. Skeat, Malay Magic,

Fallen in den bisher besprochenen, auf Wind und Wetter als ihre nächsten Natureinflüsse zurückgehenden Eigenschaften die Wüsten- und die Bergdämonen im wesentlichen zusammen, so ergeben sich nun für die letzteren noch besondere Bedingungen, durch die sich gewisse Gruppen dieser Geister ausscheiden, die dann wieder ihre eigenen Weiterbildungen in Mythen und Märchen finden können. Namentlich sind es auf der einen Seite die den Gipfel tagelang umlagernden Wolkenschleier, auf der andern die steil emporragenden starren Felsmassen, die dem Anblick des Berges eine unheimliche Erhabenheit geben. Sie steht dem unaufhaltsam bewegten Sturm gerade durch die beiden gemeinsame imponierende Größe als ein um so wirksamerer Kontrast gegenüber. In die sich ballenden Wolken sieht auch unser Auge leicht noch tier- oder menschenähnliche Ungeheuer hinein, und die zackigen Felskronen benennt noch heute der Volksmund mit Namen, die von der Ähnlichkeit mit steinernen Riesenleibern und ihren Gesichtern hergenommen sind. Damit bringt dann die Volksphantasie weitere Erscheinungen in Verbindung. In dem Felsgeröll der Gebirgstäler sieht sie die von riesigen Dämonen geschleuderten Steine. Auch der Urwald und der tiefe Gebirgssee werden in den Kreis dieser Vorstellungen gezogen. Im Urwald haust ein wildes Geschlecht von übermenschlicher Größe und Stärke. Der See ist die Blutlache, die der Wunde des Riesen entströmt ist. In Sage und Märchen kehren die Gestalten dieses Riesengeschlechts in den verschiedensten Verwandlungen wieder, von dem grimmen Menschenfresser und zottigen Waldmenschen, der alles Lebendige zu Boden schlägt, bis zu dem gutmütigen Riesentölpel, der sich arglos überlisten oder willig zu allerlei häuslicher Arbeit gebrauchen läßt. In solchen Bildern verbindet dann das Märchen zugleich die Welt der großen mit der der kleinen Dämonen. Damit werden aber auch die Naturanschauungen, aus denen alle diese Gestalten ursprünglich hervorgegangen, mehr und mehr zurückgedrängt. Auf diese Weise erfahren die Berg- wie die Wüsten-

1900, p. 93 ff. Die reichste Fundgrube für die Rolle der Ginnen in der orientalischen Märchendichtung bieten die Erzählungen von Tausendundeine Nacht. Dabei sind freilich außer den oben angedeuteten allgemeinen Einflüssen des mythologischen Bedeutungswandels noch die religiösen des Islam bestimmend gewesen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

dämonen wiederum unter dem Einflusse der Sagen- und Märchendichtung allmähliche Wandlungen, so daß auch sie schließlich als reine Zauberdämonen zurückbleiben, die höchstens noch durch ihre Größe und Stärke an ihren Ursprung zurückerinnern.

3. Krankheitsdämonen und Hexenglaube.

a. Die Krankheitsdämonen.

Nächst den äußeren Naturerscheinungen, die durch ihre überwältigende Macht in Sturm und Wetter das Gemüt des Naturmenschen mit Furcht erfüllen, gibt es keinen Eindruck, der so tief in sein Fühlen und Denken eingreift, wie die Krankheit, sei es, daß sie unheimlich und allmählich seine Lebenskraft verzehrt, oder daß sie blitzartig seinen Körper niederwirft und seinen Geist umnachtet. Neben den Dämonen der kleinen und großen Natur sind es daher die Dämonen der Krankheit, die ihn mit Angst und Bangen erfüllen und gegen deren zauberhafte Macht er sich durch Gegenzauber zu schützen sucht. Eine Naturgeschichte der auf der Erde verbreiteten Krankheitsdämonen, eine Geschichte zugleich ihres endlichen Unterganges würde eine lohnende Aufgabe sein, die jedoch mehr der Kulturgeschichte als der Psychologie zufällt. Für diese sind im wesentlichen nur die verschiedenen Formen von Interesse, in denen sich die Vorstellung vom Krankheitsdämon ausgebildet hat, sowie die Beziehungen dieser Formen zu den Seelen- und Zaubervorstellungen. Dabei wird es sich zumeist darum handeln, die im einzelnen schon in anderem Zusammenhang berührten Elemente, aus welchen sich diese Form des Dämonenglaubens zusammensetzt, in den Verbindungen, die sie bei den verschiedenen Krankheitsdämonen eingehen, sowie die weiteren Metamorphosen, die diese erfahren, ehe sie ihrer schließlichen Auflösung entgegengehen, kurz zu kennzeichnen.

Was die Krankheitsdämonen auch äußerlich von den Naturgeistern scheidet, das ist vor allem die viel größere Unbeständigkeit ihrer Gestalt und die Häufigkeit, in der sie überhaupt als völlig unsichtbare Wesen auftreten. Hierin kommen ihnen nur die Hausgeister einigermaßen nahe. Wie der Kobold oft nur dem Ohr als Klopfgeist bemerklich wird, so ist der in den Kranken eingedrungene

Dämon durch seinen Sitz meist von selbst dem Auge verborgen; aber in den Schmerzen und in der Kraftlosigkeit, die er bei seinem Toben im Körper verursacht, oder in dem Fieberfrost, in dem er diesen schüttelt, ist er um so empfindlicher zu fühlen. Übrigens ist auch hier die Unsichtbarkeit keine ausnahmslose Regel. In Geschwülsten und Geschwüren tritt der Dämon zuweilen allen sichtbar nach außen: so nennt der Volksmund eine bekannte Fingergeschwulst (Panaritium) noch heute den »Wurm«, eine Anspielung auf die Gestalt, in der man sich vielfach auch die inneren Krankheitsdämonen vorstellt, und die, abgesehen von dem Zusammenhang mit der bekannten Seelenvorstellung, wohl durch die besonders bei primitiven Völkern oft auftretenden wirklichen Wurmkrankheiten unterstützt wird, bei denen nicht selten der lebende Wurm nach außen tritt. Abgesehen von solchen Produkten der Krankheit ist es aber namentlich der Krankheitsanfall, wenn dieser mit unruhigen Träumen oder mit Fieberdelirien verbunden ist, der dem Dämon eine bestimmte Gestalt zu geben pflegt, sei es die eines Tieres, eines phantastischen Ungeheuers oder eines Menschen, wobei er dann wieder einem Verstorbenen, namentlich jüngst Verstorbenen, oder auch einem Lebenden angehören kann.

In der Art, wie solche den Anfang der Krankheit und ihre Fortschritte begleitende Symtome als Äußerungen dämonischer Wesen aufgefaßt werden, scheint nun die Entwicklung der Dämonen- mit der der Seelenvorstellungen annähernd gleichen Schritt zu halten. Im Vordergrund steht hier wieder die Furcht vor dem Dämon, in den sich die Seele eines eben Verstorbenen umwandelt. Darum bei jenen früher besprochenen Schutzmaßregeln, von den Bräuchen zur Vertreibung der Seele aus der Hütte des Verstorbenen und ihrer Umgebung, den Stockschlägen gegen die Luft, dem Festbinden der Leiche an bis zu dem Ursprung der noch heute üblichen Formen der Leichenbestattung, der Schutz gegen die Krankheit im Vordergrund steht [1]. Als Krankheitsdämon vor allem ist die irrende Seele gefürchtet. Denn die Krankheit ist das häufigste und das durch seinen unvermuteten Eintritt am meisten erschreckende Unheil, das

[1] Siehe oben S. 133, 156, 244 ff. Charakteristische Beispiele für den Krankheitszauber durch Verstorbene in Melanesien siehe bei Codrington, The Melanesians, p. 194 ff.

den Einzelnen treffen kann. Wie die Seele selbst unsichtbar in dem Körper und in den Organen lebt, die ihre Träger sind, so wird nun auch der Krankheitsdämon in vielen Fällen als ein unsichtbares, gestaltloses Wesen vorgestellt, das darum leicht unbemerkt von einem Menschen Besitz ergreifen kann.

Dieser ersten unsichtbaren Form der Krankheitsdämonen, die in ihrem allgemeinen Charakter den Vorstellungen von der Körperseele entspricht, tritt nun als eine zweite, wichtige und innerhalb einer primitiven Kultur weit verbreitete Form die der tier- und zwittergestaltigen gegenüber. Auch sie können zwar, wie man glaubt, zeitweise unsichtbar werden, aber an sich werden sie als Wesen von bestimmter, und zwar durchweg von grotesker und furchterregender Gestalt vorgestellt, die an die Tierverwandlungen der Psyche zurückerinnern. Wenn sie, wie kaum zu zweifeln, ursprünglich mit diesen Verwandlungen zusammenhängen, so haben nun aber Furcht, Schmerz und Fieberphantasmen, diese häufigen Begleiter der Krankheit, ihnen Eigenschaften verliehen, die von den gewöhnlichen Vorstellungen der inkorporierten Psyche wesentlich abweichen. Zugleich ist es in vielen Fällen wohl auch die Assoziation mit den oben erwähnten lebenden oder an lebende Wesen erinnernden Produkten der Krankheit, die hier den Tiermetamorphosen zu Hilfe kommt. Dabei geben dann außerdem wohl die in den Träumen und Fieberdelirien sich bildenden Phantasmen mehr und mehr dem Dämon eine festumrissene Gestalt. So wirken alle Faktoren zusammen, die wir bei der Bildung der Seelenvorstellungen am Werke fanden, nur daß die durch den Krankheitszustand erzeugten Veränderungen der Empfindungen und Gefühle und zumeist auch die Steigerung der Eindrücke zu Phantasmen die psychischen Grundlagen dieser Vorstellungen hier ganz besonders im Sinne der früher erörterten Umwandlung der Seele zum Dämon modifizieren. Darum tragen die unter Schmerzen und Fiebererregung geborenen Dämonenvorstellungen durchaus die solchem Ursprung entsprechenden Züge an sich. Selten nur sind es Gestalten, die irgendwelchen bekannten Tieren gleichen, sondern bald gräßliche, halb menschliche, halb tierische Fratzen, die Schmerz und Schrecken zugleich ausdrücken, bald völlig phantastische, aus mehreren Köpfen mit fletschenden Zähnen, Krallen oder Hörnern ausgestattete Ungeheuer, die sich auf

diese Weise in der Einbildungskraft des primitiven Menschen fixieren. Unter den von den Naturvölkern zum Kultus und besonders zu den Kulttänzen gebrauchten Masken spielen so neben den Darstellungen der Natur- die der Krankheitsdämonen die Hauptrolle, und sie sind es, die sich vor allen andern durch ihre alle Merkmale des Schreckens häufenden Eigenschaften auszeichnen [1]). Wenn hierbei der Krankheitsdämon durchgängig in der Form eines grotesken, halb tierischen, halb menschlichen Angesichts erscheint, so hat dies übrigens wohl teils seinen Grund in dem Fratzentraum, der sein natürlicher Ursprungsort ist, und in dem ebenfalls der übrige Körper ganz gegen das Gesicht zurücktritt (S. 202 ff.), teils auch in der Anwendung der Maske bei kultischen Tänzen sowie zum Zweck des Gegenzaubers gegen die Krankheit.

Doch ist die Form eines schreckhaften Gesichts für den Krankheitsdämon nicht die einzige. Vielmehr hat das Streben, die Furchtbarkeit des Bildes zu erhöhen, an manchen Orten besonders Polynesiens und des malaiischen Archipels zu überaus grotesken Darstellungen ganzer Gestalten geführt, die meist Menschengestalten mit Tierköpfen oder Ungeheuer mit zahlreichen zähnefletschenden Köpfen, den Schrecken des Dämons so drastisch wie möglich zur Anschauung bringen. Wahrscheinlich hat auch hier der visionäre Fiebertraum die Grundlage gebildet, und die primitive bildende Kunst hat dann diese natürlichen Motive in üppiger Verschwendung gesteigert [2]). Wo man das dämonische Ungeheuer nicht in ganzer Gestalt in plastischen Werken verewigt, die als eine Art von Vogelscheuchen gegen die sich herumtreibenden bösen Geister dienen sollen, sondern wo man nur durch die Maske zu wirken sucht, da

---

[1]) Vgl. die zum Teil Krankheitsdämonen darstellenden Masken, die Bd. 3^2, S. 167 wiedergegeben sind (besonders Fig. 23 D). Auch die ältesten Gorgonentypen Fig. 24 A und B, S. 169, gehören wohl hierher. Charakteristische derartige Masken von den Eskimos vgl. bei E. W. Nelson, Ethnol. Report, Washington, XVIII, 1, 1899, p. 394 ff. Die abgebildeten Dämonen sind übrigens nach dem Glauben der Eskimos nur den Medizinmännern sichtbar — ein Zugeständnis an die häufig überhaupt angenommene Unsichtbarkeit — und sie sind, wie das auch anderwärts vorkommt, von den verderblichen Naturdämonen nicht sicher geschieden.

[2]) Einige charakteristische Abbildungen solcher Dämonendarstellungen besonders von den Singhalesen nach der Sammlung des Berliner Museums für Völkerkunde bei Max Bartels, Die Medizin der Naturvölker, S. 14 f.

wird dann wenigstens an dem Gewand des Medizinmannes oder Priesters alles zusammengetragen, was den schreckhaften Eindruck der Maske verstärken kann. Köpfe von Ungeheuern, namentlich aber unzählige den Beschauer anstarrende Augen sind auch hier Nachahmungen der zauberischen Wirkungen des Dämons und zugleich Mittel des Gegenzaubers, durch den dessen Kraft gebrochen werden soll[1]). Ähnliche Darstellungen in verkleinerter Form finden sich als Amulette oder sonst zu magischen Zwecken gebrauchte Zauberfiguren. Solche Bilder pflegen dann in ihrer Zusammensetzung aus den verschiedensten Tiergestalten den Schmerz der Krankheit oder ihre furchtbare Verbreitung auszudrücken. Die Fig. 58 zeigt dies an dem Beispiel eines Pestdämons von Zigeunern. Dieser besteht aus je vier Katzen- und Hundeköpfen, einem Vogelleib und einem Schlangenschweif. Er dient beim Ausbruch der Epidemie als magisches Zaubermittel, indem man ihn ins Feuer wirft und verbrennt, wodurch die Epidemie zum Stillstande kommen soll[2]). Vermutlich haben die wandernden Zigeunerhorden diese Dämonen mit den andern Elementen ihres Zauberglaubens aus ihrer südlichen Heimat mitgebracht. Dabei ist es charakteristisch, daß bei diesen Bildern das gleiche Motiv der Vervielfältigung von Körperteilen, namentlich von Köpfen, Armen, Schwänzen wiederkehrt, wie wir es bei den Darstellungen der Drachen und anderer Ungeheuer vorfinden, die die furchterregende Macht der Naturgewalten zum Ausdruck bringen. Hier wie dort besteht eben das höchste und natürlichste Mittel zur Steigerung des erschreckenden Eindrucks in der Vervielfältigung der erschreckenden Objekte.

Fig. 58. Pestdämon der Zigeuner, nach Wlislecki.

[1]) Vgl. Bd. 3², S. 223, Fig. 53, den Zaubermantel eines Indianers.
[2]) H. von Wlislecki, Aus dem inneren Leben der Zigeuner, 1892.

b. Die Wahnsinnsdämonen.

Eine besondere, den Krankheitsdämonen verwandte, aber in manchen Eigenschaften abweichende Klasse von Wesen bilden die Wahnsinnsdämonen. Trotz der Verschiedenheit seiner Symptome hat der Wahnsinn in allen seinen Formen doch dies mit der Krankheit gemein, daß die seelische Natur des Menschen verändert erscheint, so daß auch hier die Vorstellung sich bildet, ein anderes Wesen, ein Dämon habe von ihm Besitz genommen. Aber dieser Dämon zeigt nun eine ganz andere Physiognomie als der Krankheitsdämon. Da sich die maniakalischen Formen der Geisteskrankheit der Erregungsekstase, die melancholischen der apathischen Ekstase im äußeren Habitus des Kranken wie besonders auch in den psychischen Symptomen nähern, so kann es geschehen, daß man den Geistesgestörten in beiden Fällen von göttlichem Geiste erfüllt hält (vgl. oben S. 181 f.). Auch ist es sehr wahrscheinlich, daß unter amerikanischen Medizinmännern so gut wie unter sibirischen Schamanen und türkischen Derwischen in Wirklichkeit mindestens temporär Verrückte vorkommen, da die gewaltsame Ekstase, der sich die Angehörigen dieser Klasse hingeben, leicht in psychische Störung übergeht. Zudem besteht eine spezifische und besonders bei sonst herrschenden Zaubervorstellungen sehr verbreitete Form der Verrücktheit eben darin, daß der Verrückte selbst sich entweder von einem höheren Geist oder von einem bösen Dämon besessen glaubt. Übrigens verleihen das ungeberdige, die Umgebung gefährdende Verhalten des Tobsüchtigen und die mit völliger Bewußtlosigkeit verbundenen Anfälle des Epileptikers früh schon der Besessenheitsvorstellung in ihrer schlimmen Form das Übergewicht. Dabei unterscheidet sich diese an sich nicht wesentlich von der Besitzergreifung durch einen Krankheitsdämon. Aber die Art, wie der Dämon vorgestellt wird, ist insofern eine eigenartige, als der Begriff der »Besessenheit« wohl erst bei dem Wahnsinnsdämon zu seiner spezifischen Ausbildung gelangt. Hier hat — das will eben das Besessensein vor allem ausdrücken — der Dämon von dem ganzen Menschen Besitz ergriffen, so daß dieser in seinem Denken und Handeln mit jenem völlig eins geworden ist. Bei der Krankheit hat der Dämon nur die Lebenskraft gefesselt, oder er peinigt nur die einzelnen

schmerzenden Organe, ohne daß dadurch die Seele des Kranken selbst wesentlich alteriert werden muß. Das sind, wie man sieht, Unterschiede, in denen die abweichenden Symptome der körperlichen Krankheit und der Geisteskrankheit gewissermaßen in die Sprache des Dämonenglaubens übersetzt sind. Immerhin bringt dies weitere psychologische Unterschiede mit sich. Ein Dämon, der sich plötzlich des ganzen Menschen bemächtigt, kann kaum irgendwie sichtbar vorgestellt werden. Der Wahnsinnsdämon gehört daher im allgemeinen zu der ersten der oben unterschiedenen Klassen. Er ist ein unsichtbares Wesen, das plötzlich, in der Regel wohl durch Mund und Nase, diese Pforten der Seele, in den Menschen eindringt. Dies ist die Vorstellung, die besonders dem Besessenheitsglauben der Semiten zugrunde liegt, und die uns zum Teil nach ihrem Vorbild noch im modernen Volksaberglauben begegnet (vgl. oben S. 96 ff.).

Dasselbe Motiv, das die Besitznahme als eine unsichtbare denken läßt, die plötzliche Ergreifung des ganzen Menschen, erweckt nun unmittelbar noch die Vorstellung einer totalen geistigen Verwandlung, bei welcher der Körper die dem Dämon adäquate Gestalt annehmen kann. Der Besessene wird zum wilden Tier, das alles zerstört, was ihm in den Weg tritt. Das sind Vorstellungen, die leicht durch die Anfälle Epileptischer, Hysterischer und Tobsüchtiger erweckt werden können, und denen die Wahnvorstellungen der Kranken selbst hilfreich entgegenkommen. So kehrt sich hier der beim Krankheitsdämon stattfindende Prozeß teilweise um: der Krankheitsdämon ist häufig ein sichtbares Wesen, ein Tier oder tierähnliches Ungeheuer, das im Innern des Menschen verschwindet; der Wahnsinnsdämon ist unsichtbar, aber er verwandelt den, in den er gefahren ist, selbst in einen Dämon, so daß nun auch dessen Äußeres tierische Gestalt annimmt. In dieser Form der Tierverwandlungsmythe gewinnt dann die Vorstellung ein selbständiges Dasein. Wie die griechische Mythendichtung und wie allerwärts die Märchendichtung zeigt, schwinden aber zugleich mehr und mehr die Motive solcher Verwandlungsmythen, so daß diese ihre Erhaltung und Weiterbildung schließlich nur noch jenem spielenden Wohlgefallen an Wunder und Zauber verdanken, das überall den phantastischen Reiz der Märchendichtung ausmacht. Dabei verschmelzen diese Dämonenvorstellungen

zugleich mit denen der Naturdämonen, die ja ebenfalls dankbare Objekte für solche zauberhafte Verwandlungen abgeben, wie das die oben erwähnten Ginnen des arabischen Märchens zeigen, die unter dem Einfluß dieser Verwandlungen ihren ursprünglichen Charakter als Wüstengeister völlig eingebüßt haben. Hier knüpfen aber alle solche Tierverwandlungen wiederum an die ursprünglichste dieser Metamorphosen, an den Übergang der Psyche in das Seelentier an. Zu ihm gehört in der Tat auch die Tierverwandlung des Besessenen als eine Art rückwärts gekehrter Metamorphose. Wie der Geist des Verstorbenen in ein Tier übergeht, so ist umgekehrt der Dämon, der den Besessenen ergriffen hat, der Geist eines Tieres, der nun dem ergriffenen Körper selbst die Form des wilden Tieres gibt, an welches das Toben des Besinnungslosen erinnert. Dem gegenüber ist dann die Austreibung des Dämons, bei welcher dieser, nach außen gelangend, von einem wirklichen Tier Besitz ergreift, nur die nächstliegende Form, in der im Sinne der einmal gebildeten Vorstellung der Tierverwandlung die Befreiung des Kranken von dem ihn bedrängenden Dämon gedacht wird. Die Verbreitung, in der diese Mythen von der Tierverwandlung im sichtlichen Zusammenhang mit epileptischen und maniakalischen Zuständen bei primitiven Völkern vorkommen, spricht aber dafür, daß wir es hier mit Erscheinungen zu tun haben, in denen Seelen- und Dämonenvorstellungen eine Verbindung miteinander eingehen, die nun infolge der Stütze, die sie ebenso in den objektiven Symptomen wie in den subjektiven Halluzinationen und Wahnvorstellungen des Kranken findet, eine die Herrschaft der andern Krankheitsdämonen weit überdauernde Beharrlichkeit besitzt, wie dies die germanische Werwolfsage und ihre Parallelen beweisen[1]).

---

[1]) Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie4, II, S. 915 ff., wo zugleich die parallelen Tierverwandlungssagen aus der klassischen Literatur angegeben sind. Außerordentlich verbreitet sind Mythen über Tierverwandlungen übrigens auch in Polynesien und Amerika. Hier sind es aber meist selbst mythische Wesen, auf die diese Vorstellungen übergegangen sind, oder es sind Zauberer, denen die Macht zugeschrieben wird, Menschen in Tiere zu verwandeln. Offenbar sind diese märchenhaften Legenden von andern mythischen Elementen, namentlich von solchen des Ahnen- und des Naturmythus, beeinflußt, und es bleibt daher zweifelhaft, inwiefern in ihnen ursprüngliche Motive der Seelenverwandlung oder, wie es wohl beim Werwolf anzunehmen ist, Besessenheitsvorstellungen mitwirken. Vgl. solche Verwandlungs-

c. Die Behexung.

Die Erscheinungen der Tierverwandlung führen, insoweit sie als Folgen äußerer zauberhafter Einwirkungen auftreten, bereits auf eine dritte Form dämonischer Krankheitsursachen: die Behexung. Sie unterscheidet sich wesentlich von den beiden oben erörterten Formen der Krankheitserzeugung, von der Vergewaltigung durch den Geist eines Verstorbenen und von der Plage durch einen spezifischen Krankheitsdämon. Denn sie besteht darin, daß ein lebender Mensch als der Urheber der Krankheit angesehen wird, die er durch irgend welche magische Mittel hervorgerufen habe. Wo überhaupt der Zauberglaube in Blüte steht, da hält eventuell jeder einen beliebigen andern einer solchen Behexung fähig. Besonders gelten aber natürlich diejenigen für kundig in der Beherrschung der hierzu erforderlichen Mittel, deren privater oder öffentlicher Beruf die Zauberei ist, die Medizinmänner und die Priester. Sie haben zwar offiziell im allgemeinen nur die Aufgabe, Gegenzauber gegen drohende Gefahren zu üben, Krankheiten durch solchen zu heilen oder Mißwachs und andere allgemeine Übel hintanzuhalten. Doch wer sich auf den Gegenzauber versteht, der ist natürlich auch des Zaubers kundig: er vermag andere durch seine magischen Mittel direkt zu schädigen; und die empfindlichste, dem nächsten Umkreis der Zaubervorstellungen angehörende Schädigung ist die Krankheit [1]).

So übereinstimmend nun aber auch die wirklichen Symptome der Krankheit sein mögen, ob sie einem Dämon oder einer Behexung zugeschrieben werden, so abweichend sind doch in beiden Fällen die Anschauungen über Wesen und Entstehung derselben. Während der Dämon und der ihm gleichende Geist eines Toten in der Regel nach eigenem Gutdünken und darum von niemandem vorausgesehen den Kranken in Besitz nimmt, setzt die Behexung zumeist einen boshaften Willen und bestimmte in magischer Ab-

---

mythen aus Nordwestamerika in den Sammlungen von F. Boas, Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. 24, Verh., S. 314 ff., solche aus Südamerika bei P. Ehrenreich, Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, S. 33 f., und O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie², S. 155 ff.

[1]) Vgl. über die hieraus entspringende Stellung der Medizinmänner oben S. 191.

sicht geübte Handlungen bei dem voraus, der die Krankheit anzaubert. Einige Arten des Zaubers gibt es allerdings, die nach altem Glauben auch unwillkürlich geübt werden können, und die darum bisweilen sogar als ein Unglück dessen angesehen werden, der sie ausübt. Dahin gehört vor allem der böse Blick. Er kann noch mancherlei anderes Unheil heraufbeschwören, doch sein Hauptgebiet ist das des Krankheitszaubers. Darum muß man sich hüten, Menschen, denen dieser Blick eigen ist, zu begegnen. Sie können wissentlich oder unwissentlich jedem Gegenstand, auf den sie das Auge richten, namentlich aber andern Menschen Schaden zufügen [1]). Nach allem, was wir über seinen Zusammenhang mit den Seelenvorstellungen erfahren haben (S. 105 ff.), ist nun der böse Blick ein direkter Seelenzauber: die im Blick nach außen tretende Seele wirkt unmittelbar auf den, den sie trifft; und sie kann ohne die Absicht dessen, dem dieser Blick eigen ist, den Zauber bewirken. Darum ist die schon bei den Alten vorkommende und noch heute geläufige Meinung, den seelischen Affekten von Neid und Mißgunst, die sich im bösen Blick verraten, sei die schädigende Wirkung zuzuschreiben, eine nachträgliche Interpretation, die für die urprüngliche Bedeutung nicht zutreffen kann. Die Zauberkraft liegt hier in dem Blick selbst und nicht in den ihn begleitenden Gemütsbewegungen: sonst wäre der Glaube, daß jener auch unwissentlich schaden könne, nicht begreiflich.

In dieser Beziehung berührt sich am nächsten mit ihm der Zauber des Verrufens und Berufens. Was bei dem bösen Blick nicht geschieden ist, die wissentliche und die unwissentliche Wirkung, das ist hier in zwei Begriffe auseinandergelegt. Durch »Verrufen« schädigt man wissentlich. Besonders als absichtlich geübter Krankheitszauber kommt in diesem Sinne das Verrufen nicht selten vor. Als Mittel des Verrufens dienen dann meist irgendwelche Zauberformeln, so daß sich hier der Krankheitszauber ledig-

---

[1]) Über den Aberglauben des bösen Blickes bei den Alten siehe Otto Jahn, in den Berichten der sächs. Ges. der Wiss., Philos.-histor. Klasse, Bd. 7, 1855, S. 28 ff. Über denselben bei Naturvölkern Bartels, Die Medizin der Naturvölker, S. 43 f. Der böse Blick im heutigen Volksglauben bezieht sich, wahrscheinlich infolge seiner Verbreitung in ländlichen Kreisen, wie schon im mittelalterlichen Hexenglauben, weniger auf die Krankheiten des Menschen selbst als auf die seiner Zuchttiere, besonders der Kühe (Wuttke, Deutscher Volksaberglaube², S. 248 f.).

lich als eine Unterform des Spruchzaubers darstellt (S. 281 f.). So bespricht oder verruft die Hexe das Vieh des Bauern, indem sie sich irgendwelcher teuflischer Verwünschungen bedient. Vermöge jener Assoziation, die das Unreine und Dämonische überhaupt mit dem Heiligen verbindet (S. 399 ff.), kann jemand aber auch durch geistliche Lieder oder Bibelverse einen andern totbeten. Nur kommt dabei noch, indem sich immerhin der Gegensatz jener beiden Begriffe zum Bewußtsein drängt, gelegentlich die Abänderung vor, daß die Worte beim Verrufen in der umgekehrten Reihenfolge gesprochen werden sollen [1]). Dem gegenüber gilt nun das »Berufen« durchaus als ein unwissentlicher Zauber. Es beruht gleichfalls auf dem Glauben an die geheimnisvolle Kraft des Wortes. Indem aber dieser Zauber, ähnlich wie beim bösen Blick, dem Zaubermittel als solchem anhaftet, gleichgültig, ob es in zaubernder Absicht gebraucht wird, kann möglicherweise ein gedankenlos gesprochenes Wort über das Haupt des Sprechenden oder eines andern Unheil heraufbeschwören. Dies kann dann wieder, analog wie die Vertauschung dämonischer Zauberformeln mit heiligen Sprüchen, in gegensätzlicher Weise geschehen. Man kann ein Unglück unbedachterweise als ein gefürchtetes erwähnen und damit seinen wirklichen Eintritt befördern, daher das Sprichwort die Warnung gegen diese Form des unabsichtlichen Berufungszaubers in die Worte faßt: »man soll den Teufel nicht an die Wand malen«. Die zweite indirekte Form des gleichen Wortzaubers besteht dagegen darin, daß man irgendein bereits eingetretenes Glück, zumeist sein eignes, rühmt und dadurch die Gefahr heraufbeschwört, daß es sich in Unglück wende. O. Jahn hat schon darauf hingewiesen, daß die griechische Anschauung von dem φθόνος θεῶν in einem gewissen Zusammenhang mit diesem Glauben stehen möge [2]). Spielen auch bei dieser Anschauung zweifellos noch andere Motive von mehr ethischem Charakter mit, so liegt doch offenbar in der Furcht vor der unheilvollen Wirkung des Rühmens und Lobens von Glücksgütern oder Persönlichkeiten ein Zug alten Aberglaubens, der diese Vorstellung in dichte Nähe mit denen des Verrufens und des bösen Blickes rückt. Allerdings

[1]) Wuttke, a. a. O. S. 243, 253.

[2]) O. Jahn, a. a. O. S. 38.

überschreitet aber das Gebiet des Berufungsglaubens weit das Gebiet der Krankheitsursachen, da häufiger als die Krankheit andere Arten Unglück als die Folgen solchen unbeabsichtigten Wortzaubers gefürchtet werden.

Geht der Wortzauber, besonders in der Form des Verrufens, darin schon über den bösen Blick hinaus, daß bei ihm zwischen der dämonischen Ursache und ihrer Wirkung gewisse Mittelglieder liegen, durch die er sich erst vollzieht, so ist das nun in noch viel ausgesprochenerem Maße bei einer weiteren Reihe ähnlicher Krankheitserregungen der Fall, bei denen gewisse Zauberhandlungen, die in einer unmittelbaren Beziehung zu dem beabsichtigten Erfolge stehen, als die eigentlich wirksamen Agentien auftreten. Hier wiederholen sich lediglich die Formen des direkten, des magischen und des symbolischen Zaubers, wie wir sie früher in ihrer Beziehung zum primitiven Animismus bereits kennen lernten[1]). Gerade der Krankheitszauber ist ja von früh an eines der Hauptgebiete des Zaubers überhaupt. So gehören hierher das Durchstechen oder Vergraben einer Figur, die den zu Bezaubernden darstellen soll, das Verbrennen von Haaren oder Nägelabschnitten desselben unter Aussprechen von Verwünschungen, das Vergraben eines Haarbüschels, das Festlegen eines Bandes oder Einklopfen eines Nagels zur Befestigung einer gleichzeitig ausgesprochenen Verwünschung usw.[2]).

d. Allgemeine Entwicklung der Vorstellungen vom Krankheitszauber.

Vergleicht man den Glauben an spezifische Krankheitsdämonen und den an Behexung nach ihrer Verbreitung bei primitiven Völkern, so läßt sich kaum mit Sicherheit einer dieser Formen vor der andern die Priorität zusprechen. Im allgemeinen aber erscheint der Glaube an die unsichtbare Schädigung durch die Seele Verstorbener jedenfalls früher als die Vorstellung der selbständigen Krankheitsdämonen; und mit dem ersteren gleichzeitig tritt auch

---

[1]) Vgl. oben S. 274 ff.

[2]) Siehe oben S. 278 ff. Einzelne Züge des Krankheitszaubers aus dem Glauben der Naturvölker bei Max Bartels, a. a. O. S. 29, aus dem Volksaberglauben bei Wuttke, a. a. O. S. 243, 251 ff.

schon der Glaube an die Behexung als Krankheitsursache hervor. So sucht der Australier die zunächst Verstorbenen durch Verstümmelung oder Begraben und Fesseln ihrer Leiche unschädlich zu machen, oder er beschuldigt, wenn ihn Krankheit befällt, einen ihm feindlich gesinnten Medizinmann, ihn seiner Niere, dieses vornehmsten Seelenträgers, beraubt zu haben. (Vgl. oben S. 89 f.) Dagegen gehören die grotesken Formen selbständiger Krankheitsdämonen, wie sie einige afrikanische Völkerschaften, vornehmlich aber die Indianer Nordamerikas, die Polynesier und Malayen, teils in Maskenformen, teils in den Gestalten phantastischer Ungeheuer ausgebildet haben, einer schon fortgeschrittenen Kultur an. Die Grundform bleibt hier überall die Maske mit den schreckhaft entstellten Gesichtszügen, wie sie der Fratzentraum in den angstvollen Fieberphantasien zur Verfügung stellt. In diesen zähnefletschend mit weit aufgerissenen Augen starrenden Gesichtern, wie sie uns auch die Gorgone noch in ihrer, wahrscheinlich einen Krankheitsdämon darstellenden Urform erkennen läßt, sieht der Kranke die ihn verfolgenden Dämonen selbst, die nun bald auch die primitive Kunst nachbildet und zu vielköpfigen, halb tierischen, halb menschlichen Körpergestalten ergänzt[1]). Namentlich in der Kleinkunst der Amulette spielt daher die Gorgone bald als einfache Nachbildung des Gorgonenhaupts bald in Gruppendarstellungen, z. B. in dem von der Gorgo verfolgten Perseus, eine hervorragende Rolle[2]). Diese Fortbildung durch die Kunst, die, wie dies die Entwicklung des Gorgonentypus veranschaulicht, selbst wieder aus der Sphäre ursprünglicher Krankheitsdämonen hinausführen kann, charakterisiert deutlich die selbständige plastische Form des Krankheitsdämons als eine relativ höhere, auf deren Entstehung offenbar bereits weitere mythologische Vorstellungen von Einfluß gewesen sind. Anderseits leidet es jedoch keinen Zweifel, daß auch diese spezifischen Krankheitsdämonen innerhalb der höheren Kulturen wieder verschwinden, indem nun an ihre Stelle die Götter treten, die ebenso Krankheit und Tod wie Glück und Gesundheit dem Menschen bringen, und

---

[1]) Vgl. hierzu die ältesten Gorgonentypen Fig. 24 (Bd. 3², S. 169); über die Beziehungen des Fratzentraums zu den Dämonenvorstellungen oben S. 202 f.

[2]) Roscher, Mythol. Lexikon, Bd. 1, S. 1201 ff. (Furtwängler.) Gruppe, Griech. Mythol., S. 902.

von denen einzelne in besonderer Weise nicht bloß die Rolle der einstigen Krankheitsdämonen, sondern auch die der zauberkundigen Helfer gegen diese übernehmen. Die Verhängung von Tod oder Krankheit ist dann — darin scheidet sich auch hier der Gott von dem Dämon — nur noch ein einzelner Zug in dem Wirkungsbereich des Gottes, ein Akt der Rache oder eine Strafe, die über den Sterblichen verhängt wird. Damit ist auch hier in gewissem Sinne der spezifische Krankheitsdämon wieder einer Behexung gewichen, nur daß diese nicht einem andern Menschen, sondern einem Gott zugeschrieben wird. So sendet Apoll im Grimm ob der Nichtachtung seines Priesters den Achäern tötliche Krankheit durch seine Geschosse (Il. 1, 45 ff.), und im Buche Hiob heißt es: falls der Mensch der Warnungen, die ihm Gott im Traum, im Nachtgesicht zusende, nicht achte, dann werde er durch Schmerzen auf seinem Lager gezüchtigt, daß seiner Seele die Lieblingsspeise zum Ekel werde und sein Fleisch schwinde (Hiob 33, 15 ff.). Schon bei Hiob treten uns aber diese Wandlungen in einer doppelten Form entgegen: in der roheren der Strafe für begangene Schuld, wie in der oben angeführten Stelle, und in der edleren der Prüfung, wie sie sonst den Gedankengang dieses merkwürdigen Dokumentes religiöser Reflexion beherrscht. Neben einer solchen Ablösung der Krankheitsdämonen durch die aus dem Naturmythus erwachsenen Himmelsgötter hat sich übrigens die Vorstellung der Behexung auch in ihrer menschlichen Form durch alle Zeiten erhalten und, nachdem die einzelnen Dämonen bis auf spärliche Reste verschwunden waren, ist jene in allen den Fällen, wo man sich weder einer besonderen Schuld noch des Bedürfnisses einer Prüfung bewußt war, eine geläufige Anschauung über die Art magischer Krankheitserzeugung geblieben. So kommt es, daß der Glaube an Behexung eines der stärksten Beispiele für die allgemeine Regel abgibt, daß die primitiven Formen des Zauberglaubens zugleich die dauerndsten zu sein pflegen, und daß sie auf späteren Stufen der Kultur nicht selten einen fruchtbareren Boden für ihr üppiges Gedeihen finden, als innerhalb ursprünglicherer Zustände, wo die sonstigen Formen des Geister- und Dämonenglaubens sich mit der Behexung in die magische Erzeugung der Krankheiten teilen.

e. Der Hexenglaube.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet ist nun auch jene Herrschaft des Hexenglaubens, wie sie der Ausgang des Mittelalters und ganz besonders noch die Jahrhunderte der Reformation und des Aufschwungs der neueren Naturwissenschaft darbieten, keine allzu befremdliche Erscheinung. Die Behexung als Krankheitsursache hat auch hier den Ausgangspunkt gebildet, und auf den Ursprung der Bewegung in den niederen und bäuerlichen Volkskreisen weist deutlich die Tatsache hin, daß die Behexung des Viehes von früh an ebensosehr wie die des Menschen den Hexen schuld gegeben wurde. Die Zaubermittel, die angeblich hierzu dienten, waren aber die alten, schon aus heidnischer Vorzeit ererbten und vielleicht zum Teil auch aus dem eigenen Schaffenstrieb der Zaubervorstellungen immer wieder in den gleichen Formen neu erzeugten. Der böse Blick, das Verrufen, das Festbinden, Vergraben von Haaren und Fingernägeln, dann unter dem Einfluß der mittelalterlichen Alchemie das Kochen von Zauberkräutern und nicht zum wenigsten der Gebrauch von Zauberformeln: sie bildeten das Inventar, mit dem der Volksglaube die Hexen und Hexenmeister bei ihren Taten ausrüstete. Was weiter hinzukommt, gehört dem Kolorit der Zeit an. Es fällt, ebenso wie die Untersuchung der besonderen geschichtlichen Bedingungen dieser durch Jahrhunderte dauernden und über alle Kreise, vom Bauern bis zum gelehrten Kleriker und Juristen ausgebreiteten und bisweilen selbst den Naturforscher nicht verschonenden Geistesepidemie, zu den Aufgaben der Kulturgeschichte, nicht der Völkerpsychologie. Für diese sind nur einige allgemeine Züge von Interesse, die, den Einwirkungen der christlichen Mythologie des Mittelalters angehörend, auf die Assimilation dieser Form des Dämonenglaubens durch andere mythologische Vorstellungen Licht werfen.

Da ist es denn vor allem ebenso bedeutsam wie verständlich, daß der gesamte Hexenglaube durch die alte Dämonengestalt, die in der christlichen Kosmologie und Eschatologie eine so große Rolle spielt, durch den Teufel, seine besondere Färbung empfängt. Der Satz, daß Zauberwerk Teufelswerk sei, der zur Zeit der Ausbreitung des Christentums eine wirksame Waffe in der Bekämpfung

heidnischer Bräuche sein mochte, er wurde allmählich zur ergiebigsten Quelle des Dämonenglaubens im Christentum selbst, in die nunmehr das heidnische Zauberwesen wieder hineingeleitet wurde. So lebten in den mittelalterlichen Hexen die gespenstischen und zaubernden Frauen der heidnischen Mythologie wieder auf. Durch das Verhältnis, in das sie zu dem Satan als ihrem Patron traten, gewannen sie aber zugleich ihre besonderen Eigenschaften. Denn dieses Verhältnis schwankt zwischen der Besessenheit und dem Bündnisvertrag, dieser merkwürdigsten Schöpfung der dämonologischen Jurisprudenz des Mittelalters, bei der der Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk, den man sich auf die christliche Gemeinschaft fortgesetzt dachte, Pate gestanden hatte. Zu ihm war nun in dem Bund mit dem Teufel das höllische Gegenstück gefunden. Diese Vorstellung des Teufelsbündnisses bildete aber auch insofern ein Gegenstück zu dem Bund des Christen mit Gott, als dem Gläubigen für die Zeit der Leiden im Diesseits als Entgelt die ewige Herrlichkeit des Jenseits verbürgt wird, während die Hexe und der Zauberer dem Teufel für die Macht und die Freuden, die er ihnen im Diesseits gewährt, ihre Seele für das Jenseits zusichern müssen, — ein freilich merkwürdig ungleicher Tausch, über dessen fragwürdige Natur jedoch, namentlich seit Hexerei und Ketzerei in enge Verbindung gebracht waren, die Vorstellung hinweghalf, daß die Hexen nicht bloß dem Teufel verbündet, sondern auch von ihm oder einem seiner Unterteufel besessen seien. Auf diese Weise traten die Hexen nun in den eigentümlichen Hofstaat ein, den der Fürst der Hölle um sich sammelte, und bei dessen Ausmalung die in der Sagentradition fortlebenden heidnischen Legenden von den Wald- und Bergfahrten der unholden Geister die Vorbilder lieferten. Damit gerieten aber die Hexen wieder in eine doppelte Kontrastbeziehung zu dem himmlischen Hofstaat: einerseits traten den Engeln, die den Thron Gottes umstehen, neben den niederen Teufeln auch die Hexen gegenüber. Wie die Engel in der Höhe schweben, so vermag auch die Hexe zu fliegen, doch der Weg, den sie wählt, ist nicht der lichte Himmelsraum, sondern der dunkle Schornstein, und das Mittel, mit dem sie fliegt, sind nicht die Engelsflügel, sondern ein Besen, auf dem sie reitet. Anderseits tritt die Hexe als Teufelsbraut zugleich in Kontrast zu

der frommen Nonne, der Braut des Himmels. Schwerlich ist man sich dieser Kontraste bewußt gewesen. Doch sie lagen in dem Zug dieser nun einmal durch den Gegensatz zwischen Himmel und Hölle beherrschten Vorstellungen und es mußte sich daher notwendig dieser Gegensatz auch auf alle einzelnen Elemente dieses dämonologischen Systems übertragen, so daß manche Bestandteile des Bildes ohne Wissen und Wollen seiner Urheber aus jenem Gegensatz mit der Kraft ursprünglicher Glaubensüberzeugungen entstehen konnten. Nur daraus, daß dieses ganze System auf solche Weise mit den mythischen Bestandteilen der christlichen Glaubensanschauung fest verankert war, erklärt sich aber ebensowohl die ungeheure Verbreitung wie die lange Dauer dieser geistigen Strömung, die, wie sie ursprünglich vom flachen Lande in die Städte eingedrungen war, so auch allmählich wieder in jene abflutete, nicht ohne noch heute im Volksglauben ihre Spuren zurückgelassen zu haben [1]).

f. Der Gegenzauber und die natürliche Heilung der Krankheiten.

Wie die Behexung als Entstehungsursache der Krankheit von dem Krankheitsdämon verschieden ist, so ist nun aber auch die Vorstellung von dem Wesen der Krankheit selbst in diesem Fall eine andere geworden. Ist der Dämon ein besonderes Wesen, das im Menschen haust, so beraubt die Behexung diesen gewisser Organe oder macht sie zum Gebrauch untauglich. Vor allem sind es hier die Seelenorgane, die als behext oder als weggezaubert gelten. So klagt ja schon der Australier, daß ihn ein feindlicher Zauberer seiner Nieren oder anderer Eingeweide beraubt und statt ihrer seinen Leib mit Gras gefüllt habe, und Hiob jammert, seine Nieren seien gespalten, seine Galle zur Erde geschüttet [2]). Später treten, wie diese Erwähnung der Galle schon andeutet, wohl unter dem Einfluß wirklich beobachteter Veränderungen der Sekrete, an die Stelle der festen Organe die Flüssigkeiten, das Blut, die Galle,

---

[1]) Für die Geschichte des mittelalterlichen Hexenwesens sei hier auf Soldan, Geschichte der Hexenprozesse², 2 Bde. 1880, und auf die übersichtliche Darstellung von J. Hansen verwiesen, Zauberwesen, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter. (München, Historische Bibliothek.) 1900.

[2]) Siehe oben S. 89, 108.

der Schleim. Auf diese Weise lenkt die Behexung von Anfang an den Blick auf die krankhaften Veränderungen des Körpers selbst, die sie freilich immer noch als Zauberwirkungen betrachtet; und indem hier, parallel gehend der in den Vordergrund tretenden Verlegung der Seele in das Blut und die Körpersäfte, in der Behexung dieser vornehmlich das Wesen der Krankheit gesehen wird, kündigen sich bereits jene späteren Theorien einer Humoralpathologie an, die an den verschiedensten Orten, in Indien wie in Griechenland, den Anfang einer dem Zauberglauben entsagenden Heilkunde gebildet haben. Ein solcher Übergang spiegelt sich nun vor allem auch in den Gegenmitteln gegen die Krankheit, in denen in dem Maße, wie die Behexung der Annahme einer durch natürliche Schädlichkeiten verursachten Veränderung weicht, der Gegenzauber einer auf die natürliche Beseitigung der Störung ausgehenden Therapie Platz macht.

So lange die Krankheit als die Wirkung irgend eines Zaubers angesehen wird, besteht naturgemäß der einzige Weg ihrer möglichen Beseitigung in der Anwendung eines Gegenzaubers, und dieser kann wieder nur in der Anwendung derselben oder ähnlicher magischer Mittel bestehen, wie sie auch als Ursachen der Krankheit selbst angesehen werden. Der zauberkundige Medizinmann ist daher gleichzeitig Arzt und Priester, und von diesen beiden Funktionen ist eigentlich die des Arztes die frühere. Denn von einem Priestertum kann erst geredet werden, nachdem sich ein gemeinsamer Kultus ausgebildet hat. Freilich besorgt bei den Naturvölkern, die zu dieser Stufe noch nicht fortgeschritten sind, der Medizinmann nicht bloß ärztliche, sondern auch andere Zaubereien, namentlich Beförderung des Regens, Gedeihen der Vegetation und ähnliches. Der Grundsatz der magischen Medizin von ihren Anfängen an bis zu ihren späten Ausläufern ist aber, entsprechend der Wesensgleichheit von Zauber und Gegenzauber, das »Similia similibus«, und hierbei nähert sich im allgemeinen wieder die Ähnlichkeit um so mehr der Gleichheit, auf einer je primitiveren Stufe der Krankheitszauber steht. So gelten die Masken, die bei den Naturvölkern als Darstellungen der Gesichter von Krankheitsdämonen vorkommen, gleichzeitig als Gegenzauber gegen diese, und der Medizinmann, der einen Dämon vertreiben will, stellt in Maske und Gewandung selber den Dämon

dar. Unter den in den Mittelmeerländern verbreiteten Amuletten gegen den bösen Blick spielt die Nachbildung des Auges eine wichtige Rolle; und auf den gleichen Gegenzauber wird es zum Teil wenigstens zu beziehen sein, wenn wir auf den Zaubermänteln der Medizinmänner zahlreiche Augen dargestellt sehen [1]).

Auch hier würde es psychologisch unzutreffend sein, wollte man in dieser Verwendung einer Nachbildung des Krankheitsdämons oder des behexenden Agens als Gegenzauber eine bloße Symbolik sehen, gemäß dem bekannten vieldeutigen Gebrauch, den man von dem Begriff des Symbols zu machen pflegt. Zauber läßt sich überhaupt nur durch Zauber beseitigen, und damit der Gegenzauber dem ursprünglichen Zauber gewachsen sei, muß er ebenso stark wie dieser, er muß also womöglich mit ihm identisch sein. Für den Primitiven fallen außerdem Bild und Gegenstand so nahe zusammen, daß er in der Maske des Dämons ursprünglich sich selbst als Dämon fühlt und viel länger noch andern als solcher gilt. Der Dämon wird also durch seinesgleichen vertrieben, und der böse Blick wird durch einen ihm entgegengestellten behexenden Blick kompensiert. Ihre Macht empfängt diese Vorstellung dadurch, daß es schließlich in beiden Fällen, beim Dämon wie bei der Behexung, seelische Kräfte sind, die in ihren Trägern widereinander ins Feld geführt werden. Die zauberhafte Macht des Dämons liegt ganz in dem furchterregenden Aussehen der Maske, die ihn darstellt. Gegen den Dämon selbst gewandt vermag daher dieses sein Ebenbild jene Macht zu brechen, ebenso wie die im bösen Blick nach außen strebende Kraft an der ihr entgegengehaltenen gleichen abprallt und unschädlich wird. (Vgl. oben S. 270 f.) Diese Vorstellungen bringt sich freilich der Naturmensch nicht klar zum Bewußtsein. Aber triebartig bestimmen sie sein Handeln ebenso, wie sein Erhaltungstrieb ihn zwingt sich zu wehren, wenn er physisch von einem Gegner angefallen wird. Im Laufe der Zeit mag dann vollends jene natürliche Vorstellung der Abwendung eines Angriffs durch eine diesem gleichende Kraft verschwinden, indem bloß noch der allgemeine Glaube an die zauberhafte Macht einer Maske oder eines andern Gegenzaubers durch die Tradition und, wie man wohl oft meint, erprobt durch die Erfahrung

[1]) Vgl. Bd. 3², Fig. 53, S. 223. Ein Augenamulett aus Cypern bei Bartels, a. a. O. Fig. 14, S. 43.

zurückbleibt. Aber auch dann ist das Mittel des Gegenzaubers wieder kein Symbol, sondern eben ein durch den gewohnheitsmäßigen Glauben an seine Wirkung geheiligtes Ding, dessen ganze Bedeutung jetzt nur noch auf jenem überlieferten Glauben beruht, für den die äußere Form des Objekts gleichgültig geworden ist.

Dieser nach dem Prinzip der assoziativen Übung überall sich vollziehende Übergang eines ursprünglich objektiv motivierten Gegenzaubers in einen bloß noch subjektiv festgehaltenen wird nun jedenfalls nicht unwesentlich dadurch gefördert, daß schon lange, bevor die ursprüngliche Bedeutung der Zaubermittel dem Bewußtsein verloren gegangen ist, der Geltungsbereich einzelner sich mehr oder weniger erweitert hat, indem sie nicht bloß gegen einen dem ihrigen gleichen, sondern auch gegen irgend einen andern und schließlich fast gegen jeden beliebigen Zauber als Gegenzauber benützt und geschätzt werden. Auf diesen Übergang ist namentlich das Amulettwesen von Einfluß, bei dem leicht das Streben entsteht, irgend ein einzelnes Amulett nicht gegen ein einziges Übel oder gegen eine bestimmte Form der Behexung, sondern gegen jede mögliche verwenden zu können. Immerhin bleibt auch dann das »Similia similibus« in dem Sinne Prinzip des Gegenzaubers, als dieser nur in dem Zweck seiner Anwendung, nicht seinem Wesen nach von dem Zauber, gegen den er sich richtet, verschieden ist. Besonders in solchen Fällen, wo die Mittel von Zauber und Gegenzauber einen eingreifenden Bedeutungswandel erfuhren, ist ihnen darum auch hier eine mit dem Ursprung der Zaubervorstellungen völlig unvereinbare Deutung gegeben worden, indem man, wie so oft, spätere Anschauungen auf diesen Ursprung übertrug. Eines der bemerkenswertesten Objekte dieser Art ist der Phallus, der in dem Zauberwesen der verschiedensten Länder und Völker seine Rolle gespielt, aber schon im Altertum, wie seine Anwendung im Satyrspiel zeigt, eine starke Umwandlung ins Burleske erfahren hat. In diesem Sinne hat man daher auch angenommen, der bis in den heutigen Aberglauben sich erstreckende Gebrauch des Phallus oder der seine Stelle vertretenden Gebärde des eingeschlagenen Daumens solle durch seine obszöne Lächerlichkeit den im bösen Blick sich kundgebenden Neid entwaffnen[1]. Doch wie der Neid eine spät erfundene Deutung für

[1]) O. Jahn, a. a. O. S. 67 f.

die Zauberwirkung selbst ist, so verhält es sich mit dieser Hypothese über den Gegenzauber nicht anders. Auch hier gilt für den primitiven Menschen der Grundsatz »Zauber gegen Zauber«, der schließlich immer wieder auf den andern zurückführt »Seele gegen Seele«. Der im bösen Blick nach außen tretenden feindlichen Seele will die in den Generationsorganen verkörperte eigene seelische Macht die Spitze bieten. (Vgl. oben S. 271.) Wie hier, so bewährt sich nun die Wesensgleichheit von Zauber und Gegenzauber auch bei den sonstigen magischen Mitteln der Krankheitsheilung oder der Vorbeugung gegen sie. Oft bedarf es nur einer leisen Modifikation, um ein Mittel der Behexung in sein Gegenteil zu verwandeln. Wie das Verrufen die Krankheit erzeugt, so nimmt das Besprechen sie hinweg; und es ist nicht einmal immer nötig, daß das erstere Verfluchungs-, das zweite Gebetsformeln anwendet, sondern derselbe Bibelvers kann unter Umständen beides zugleich besorgen. Einen Faden kann man festbinden, um jemand einen Schaden zuzufügen, z. B. um eine Frau kinderlos zu machen, oder um eine Verschlingung der Eingeweide anzuhexen; aber wenn man den Faden um einen Baum bindet, so dient er auch, um eine Krankheit auf diesen zu übertragen [1]). In ähnlich doppeldeutigem Sinne dient die vielgebrauchte magische Zeremonie der Einschlagung eines Nagels, sowie das Vergraben von Haaren oder Abschnitten der Fingernägel, Mittel, die je nach der Absicht oder den begleitenden Zaubersprüchen krank machen oder die Krankheit hinwegnehmen sollen [2]).

Doch in dem Kampf, den Zauber und Gegenzauber gerade auf dem Gebiet der Krankheit so lange mit gleichen Waffen führen, erweist sich, wie in andern Gebieten des Dämonen- und Zauberwesens, schließlich das Schutzbedürfnis, in diesem Fall also der Wunsch, sich die Gesundheit zu erhalten oder sie wiederzugewinnen, wenn sie verloren ist, als der mächtigere Trieb, der in dem Maße, als ihm aus weiteren mythologischen Quellen neue Abwehrmittel zufließen, diese zu verwerten strebt. So entstehen magische Mittel, die nur noch den Charakter von Schutzmitteln besitzen. Reichen jene auf dem Prinzip der doppelseitigen Wirkung be-

[1]) Weitere Beispiele dieses zweideutigen Knotenzaubers siehe bei Frazer, The golden Bough [2], I, p. 394 ff.

[2]) Wuttke, Deutscher Volksaberglaube [2], S. 243, 251, 301 ff. Dazu oben S. 270 f.

ruhenden Zaubermittel nach ihrem Vorkommen bei primitiven Völkern ebenso wie in ihren späteren Überlebnissen sämtlich in den primitiven Animismus zurück, so streifen die ausschließlich zu Schutz- und Heilzwecken gebrauchten teils das Gebiet des Totemismus, teils gehören sie in das des Naturmythus und der aus diesem erwachsenen religiösen Vorstellungen. So dürfen wir als einen Ausläufer des Totemismus und der sich an ihn anlehnenden höheren animalistischen Vorstellungen wohl die Übertragung der Krankheiten auf Tiere betrachten, wie sie uns in anderem Zusammenhang samt ihrer Weiterbildung zur Übertragung moralischer oder religiöser Verschuldung auf ein Tier in dem »Sündenbock« begegnet ist (S. 420f.). Besonders bei Wahnsinn, Epilepsie und Fieberdelirien legt der Gedanke an einen unsichtbar den Körper bewohnenden Dämon eine solche Übertragung nahe. Wahrscheinlich ist hier die unter der Mitwirkung exorzistischer Besprechungen unternommene Austreibung des Dämons die ursprünglichere Form. Als abkürzende Ersatzmittel haben sich dann das Einflüstern der Krankheit in das Ohr des Tieres, dessen sich Aaron in der früher erwähnten Szene bedient, das Genießen gemeinsamer Speisen mit ihm, endlich die enge Berührung des Tieres mit dem Kranken ausgebildet [1]). Wenn man erwägt, welche große Bedeutung innerhalb der frühesten uns bekannten Formen des Totemismus die Vermehrung der Totems durch magische Zeremonien zum Zweck des Schutzes gegen Bedrängnis aller Art in Anspruch nimmt, und der Rolle gedenkt, die das Tiertotem nach seinem Übergang in einen persönlichen Schutzdämon in der Buschseele und andern Erscheinungen spielt (S. 333, 350), so liegt es immerhin nahe, auch hier eine Nachwirkung dieses Schutz- und Hilfsverhältnisses zu vermuten. Nicht als ob dabei irgendwie an eine unmittelbare Tradition zu denken wäre, — eine solche ist ebenso wie bei den sonstigen Rudimenten des Animalismus ausgeschlossen (S. 387 ff.). Nur insofern können jene primitiven Anschauungen hier nachwirken, als die späteren über die Beziehungen zwischen Mensch und Tier durch kontinuierlichen Wandel aus ihnen hervorgegangen sind. Der Trieb, den Krankheitsdämon auf ein Tier zu übertragen, konnte dann aber um so leichter sich regen, als ja auch dieser

[1]) Vgl. die Zusammenstellung dieser und anderer Bräuche der Übertragung bei Frazer, The golden Bough [2], III, p. 13 ff.

Dämon, gerade so wie der einstige Schutzgeist, vielfach in der Form eines Tieres vorgestellt wird, so daß das den Dämon aufnehmende Tier nun wieder als die adäquate Verkörperung des Dämons selbst erscheinen mochte.

Die reichsten Hilfsmittel fließen endlich diesem Trieb der Abwehr aus der Fülle mythologischer Bilder zu, die von dem Naturmythus und den in ihm entwickelten Göttervorstellungen herstammen. Eine Vorbereitung dazu bildet schon jene Scheidung in gute und böse Dämonen, wie sie in den Mythen der Kulturvölker mehr und mehr sich durchsetzt, als Ausdruck des wachsenden Vertrauens auf schützende Mächte gegen jede Art von Gefahr. Charakteristisch ist in dieser Beziehung die doppelseitige Natur der altbabylonischen Krankheitsbeschwörungen, in denen der böse Dämon aufgefordert wird, aus dem Leibe des Kranken auszufahren, der gute, sich in ihm niederzulassen. Indem nun aber dieser gute Dämon gegen Unheil jeder Art schützt, übernimmt er unter der Einwirkung des Naturmythus allmählich die Rolle eines Fürbitters, der bei den höheren Göttern die Errettung seines Schützlings erfleht: damit rückt er zugleich selbst in die Stellung einer niedereren Himmelsgottheit ein [1]). Auf diese Weise vollzieht sich durch die Einwirkung des Naturmythus auf die Vorstellung des guten, schützenden Dämons ein Übergang von Dämonen- in Göttervorstellungen, wie er uns auch anderwärts mannigfach entgegentritt. So treiben die bösen Dämonen der vedischen Mythologie, die Erwecker von Krankheit und anderem Unheil, ihr Wesen auf Erden, in der unmittelbaren Umgebung des Menschen; die diesem freundlichen Geister werden aber im allgemeinen als himmlische Wesen gedacht, und sie gewinnen darum auch hier die Stellung von Untergöttern, die sich den großen Naturgöttern als die Beschützer der einzelnen Lebensgüter beigesellen [2]). Da diese Götter und höheren Schutzgeister nicht, wie die primitiven Zaubermittel oder die Tiere, auf die die Krankheit übertragen wird, zur unmittelbaren Verfügung des Menschen stehen, so entwickelt sich hier vor allem jenes Amulettwesen, das

[1]) Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³, von Winckler und Zimmern, S. 454 ff., 455 Anm. 6.

[2]) Oldenberg, Religion des Veda, S. 63 ff., 262 ff. Näheres über die Schutzdämonen der einzelnen Lebensgebiete vgl. unten 5.

an sich zwar eine höchst primitive, dem Fetischismus verwandte Form des Zauberglaubens ist, das aber vermöge dieser Bedingungen doch erst unter dem Einfluß der Kulturreligionen seine reichsten Blüten entwickelt hat. Die als Amulette verwendeten Bilder heiliger Tiere und die sonstigen Göttersymbole, die schutzkräftigen Steine und Pflanzen, sind nun allerdings Abwehrmittel gegen Unheil jeder Art. Unter den Übeln, gegen die sie gerichtet sind, steht aber die Krankheit wieder in erster Linie. In dem Maße, als das Amulettwesen zunimmt, trägt es daher das seinige dazu bei, die andern Formen des magischen Zaubers aus diesem Gebiet zu verdrängen[1]).

Schon oben ist der häufigen Verwendung gedacht worden, die namentlich in späterer Zeit die Pflanze auch als Amulett gefunden hat. Sie geht dem Eindringen des Pflanzenornaments in die Kunst parallel (Bd. 3², S. 206 ff.), und ihr entspricht unmittelbar der Gebrauch der Pflanze als eines inneren Zaubermittels. Hier knüpft nun sichtlich die Erprobung der Pflanzenmittel an die Entdeckung der die Zustände der Vision und Ekstase erregenden Mittel an, die wir als ein in die Entwicklung der primitiven Zaubermedizin mannigfach eingreifendes Moment bereits kennen lernten (S. 190 f.). Darum ist schon bei den Naturvölkern der Medizinmann zugleich der Zauber- und der Kräuterkundige, der über die Mittel zur Erzeugung ekstatischer Zustände ebenso wie über die zur Heilung von Krankheiten verfügt. Immerhin verbindet sich hierbei infolge der Erfahrungen, die die Erprobung solcher Mittel mit sich führt, früh schon mit der Vorstellung des zauberhaften die des natürlichen Einflusses. Zuerst entsteht durch den regelmäßigen Eintritt gewisser medikamentöser Wirkungen, der, wie alles Regelmäßige, dem Zauber feindlich ist, die natürliche Wirkung als eine Nebenvorstellung, um dann in dem Maße, als sie planmäßig herbeigeführt wird, dem Zauber die Herrschaft streitig zu machen. Dabei sind dann vor allem zwei Motive von Einfluß. Das eine ist die allmähliche Ablösung des Krankheitsdämons durch die Behexung und die Beziehung der letzteren auf das Blut und die andern Körpersäfte, die ja auch als Seelenträger die festen Organe ablösen. Das andere, objektivere besteht in der Einführung der Erzeugnisse des Pflanzenreichs unter

1) Vgl. oben S. 300 ff.

die Zaubermittel. Leitet das erste allmählich zu der Vorstellung über, daß die Körpersäfte die natürlichen Träger der Krankheit seien, so drängt das zweite mehr und mehr die andere in den Vordergrund, daß die Krankenheilung auf einer die normale Konstitution der Körpersäfte wiederherstellenden natürlichen Einwirkung beruhe. Beide Vorstellungen sind nicht mit einem Male, sondern in kontinuierlichem Übergang aus dem vorangegangenen Zauberglauben hervorgegangen. So war die indische Medizin im allgemeinen schon früh zu einer verhältnismäßig rationellen Humoralpathologie durchgedrungen; aber nicht bloß im Volksglauben herrschten noch die alten Krankheitsdämonen, sondern auch die Ärzte huldigten der Überzeugung, die Tollheit und die unheilbaren Krankheiten sowie die meisten Krankheiten der Kinder rührten von Dämonen her [1]). Es ist das unvergängliche Verdienst der hippokratischen Medizin und ihrer römischen Nachfolger, daß sie die Dämonen und den Hexenzauber zum erstenmal völlig aus diesem Gebiet verbannten. Das Wort des Celsus: »Ut alimenta sanis corporibus Agricultura, sic sanitatem aegris promittit Medicina (Medicina, Lib. I, Prooem.) bezeichnet scharf die Kluft, die hier die Anfänge der wissenschaftlichen Heilkunde von der Zaubermedizin trennt. Es weist zugleich darauf hin, daß auch die andere wichtige Klasse der Dämonen, die uns im folgenden beschäftigen soll, die der Vegetationsdämonen, für den aufgeklärten Römer nicht mehr existierte.

4. Die Vegetationsdämonen.

a. Allgemeiner Charakter und Hauptformen der Vegetationsdämonen.

Eine neue Phase beginnt in der Entwicklung der Dämonenvorstellungen, sobald diese nicht mehr bloß von den momentanen Affekten getragen werden, die den Einzelnen unter dem Einfluß der vorübergehenden Eindrücke der Naturumgebung und seiner eigenen, durch die Wechselfälle von Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit erweckten Stimmungen bewegen, sondern sobald sich der Trieb zu regen anfängt, der Not des Lebens durch gemeinsame

---

[1]) Jolly, Medizin der Inder, in Bühlers Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde, 1901, S. 68 ff.

Arbeit und durch wechselseitigen Schutz zu begegnen. Die Entstehung dieses Triebes ist natürlich auf das engste mit dem Zusammenleben der Menschen verbunden, und da dieses nicht erst irgendeinmal entstanden ist, sondern, soweit wir zurückgehen mögen, zu jeder Zeit und in frühen Zuständen sogar eine besonders wirksame Ergänzung des Einzellebens gebildet hat, so fehlen auch nirgends die Ansätze gemeinsamer Kulte, ja diese haben sich gerade innerhalb einer relativ frühen Kultur bei dem Überfluß an Zeit, über den der Naturmensch verfügt, in besonders reicher Fülle entwickelt. So haben wir sie als einen unmittelbaren Ausdruck der mit dem Totemismus verbundenen sozialen Organisation in den Zeremonien der Männerweihe und in den Totemfesten kennen gelernt. Ebenso reichen die Kulte, die der Versöhnung oder Verehrung der Toten bestimmt sind, bis tief in den primitiven Animismus hinein. Aber was die Vegetationsdämonen allen andern Seelen-, Geister- und Dämonenvorstellungen gegenüber auszeichnet, das ist die Beziehung zu der gemeinsam empfundenen Not des Lebens und zu dem Trieb, dieser Not ebensowohl durch gemeinsame Kulte wie durch gemeinsame Arbeit zu steuern. Dies bewirkt hier eine so innige Verschmelzung von Arbeit und Kult, daß in der Durchdringung der Tätigkeiten des Pflügens, Säens, Erntens mit kultischen Zeremonien die Arbeit selber zum Kult und, in der natürlichen Umkehrung dieses Verhältnisses, wiederum der Kult zur Arbeit wird, zu einer Reihe von Handlungen, die für die Sicherung gegen die Not des Lebens ebenso notwendig sind, wie die Bestellung des Feldes. Ist danach die hauptsächlichste Ausbildung der Vegetationsdämonen und ihrer Kulte naturgemäß an den Ackerbau gebunden und insofern stets zugleich das Symptom einer beginnenden Kultur, so werden jedoch die gleichen Motive auch da schon wirksam, wo eine regelmäßige Bebauung des Bodens noch nicht besteht, wo dagegen die Sorge um das Gedeihen der Feld- und Baumfrüchte, die die Natur ohne besondere Pflege spendet, oder auch um die nötige Menge der Jagdtiere eine um so allgemeinere ist, je mehr die wechselnde Gunst oder Ungunst des Wetters die Existenz des Menschen unter solchen Verhältnissen zu einer gefährdeten macht. Da er hier selbst noch nicht durch seine Arbeit der Natur zuhilfe kommt, so sieht er sich um so dringender auf die Hilfe jener Dämonen an-

gewiesen, die in Feld und Wald das Wachsen und Reifen der Früchte und der Jagdtiere befördern. Daraus begreift es sich denn auch, daß noch lange, nachdem eine regelmäßigere Bewirtschaftung des Bodens eingetreten ist, die eigene Arbeit als eine bloße Mitarbeit erscheint zu dem, was im letzten Grunde doch hauptsächlich die Dämonen hervorbringen müssen, die teils in der Feldfrucht selbst leben, teils von außen auf sie einwirken.

Diese Beziehung zu den notwendigen Lebensbedürfnissen und als weitere Folge zu der ursprünglichsten, eben darum aber auch wichtigsten und folgenreichsten Kulturarbeit des Menschen ist es, die den Vegetationsdämonen in den Anfängen der Kultur die erste Stelle in dem Glauben und in den Kulten der Völker anweist. Sie ist es aber auch, die in Anbetracht der Bedeutung, die der Bewirtschaftung des Bodens fortan verbleibt, diese Dämonen zu den dauerndsten Gegenständen des Volksglaubens macht, die selbst da, wo sie schließlich untergegangen sind, noch in mancherlei Festbräuchen und Sitten fortleben. Darin liegt zugleich eine Ähnlichkeit mit jenen frei umherschweifenden Naturgeistern, die, wie die Elben, die Kobolde, die Zwerge und die ihnen ähnlichen allerwärts vorkommenden Spukgestalten, mit der Vegetation und der Beschaffung der Nahrung nichts zu tun haben, sondern lediglich Erzeugnisse der durch die Natur erregten und sie belebenden Stimmungen sind. Nur sind diese von dem momentanen subjektiven Eindruck abhängigen und darum zumeist außerhalb eines gemeinsamen Kultus stehenden Gestalten wegen dieser primitiveren Bedingungen in ihrem Wesen und Treiben freilich noch unvergänglicher als die Vegetationsdämonen, die der fortschreitenden Einsicht in die Wirkungen der bei der Bewirtschaftung des Bodens geleisteten Arbeit auf die Dauer nicht standhalten können. Während darum hier jener auch sonst in der mythologischen Entwicklung nicht seltene Fall eintritt, daß Rudimente eines Kultes fortdauern, dessen Glaubensobjekte völlig in Vergessenheit geraten sind, ist das bei jenen freien, immer wieder neu durch die mythologische Phantasie belebten Naturgeistern anders. Bei ihnen, die es nie zu einem eigentlichen Kultus gebracht haben, bleibt, wenn erst der Glaube an sie geschwunden ist, kaum in Sitte und Brauch etwas übrig, was an sie zurückerinnert. Sie selbst aber bekunden ihre ursprünglichere Natur

gerade darin, daß sie eine zähere Lebensdauer besitzen; daher sie vor allem auch im Märchen lange noch fortleben, nachdem sie aus dem wirklichen Leben verschwunden sind.

Trotz dieser Verschiedenheiten bleiben zwischen beiden Reichen von Naturgeistern Beziehungen bestehen, die es wahrscheinlich machen, daß sie nicht nur ursprünglich einander verwandt, sondern daß die Vegetationsdämonen selbst aus jenen märchenhaften Spukgestalten hervorgegangen sind. Namentlich weist darauf auch die Tatsache hin, daß uns da und dort unter diesen zweck- und berufslosen Naturgeistern solche begegnen, deren Eigenschaften deutlich auf die in der Natur sich regenden Zeugungstriebe hinweisen, als deren mythologische Verkörperungen sie erscheinen, die aber im übrigen ohne besondere Beziehungen zur Vegetation, den Wanderer schreckend und höhnend, in Wald und Feld umherschweifen, so daß man in ihnen wohl Wesen sehen kann, die zwischen den bloß der Naturstimmung entsprungenen Wesen und den Vegetationsdämonen mitten inne stehen. Dahin gehören z. B. die Satyrn und Silene des griechischen, die Faune des römischen Volksglaubens. Auf germanischem Boden nehmen gelegentlich die Waldleute und Zwerge, wenn sie als dem Menschen hilfreiche oder auch ihn in seiner Tätigkeit störende Wesen eingeführt werden, eine ähnliche Zwitterstellung ein. Sind es auf diese Weise die in der unmittelbaren Nähe des Menschen wirkend gedachten Geister, die, sobald sie mit dem Keimen und Wachsen der Pflanzen in Verbindung treten, die Anlage in sich tragen, in Dämonen überzugehen, die in den keimenden und sprossenden Erzeugnissen von Feld und Wald selbst leben, so stehen dagegen andere nicht minder wichtige Wesen, die an dem Gedeihen der Früchte beteiligt sind, in naher Beziehung zu den gewaltigen Naturgeistern, die in der großen Natur hausen, und die nun bei dem mächtigen Einfluß, den Wind und Wetter auf das Reifen wie Verderben der Feldfrucht ausüben, ihrerseits in äußere Vegetationsdämonen sich umwandeln können, die den in den Saaten und Früchten lebenden bald zu Hilfe kommen, bald als feindselige Mächte deren Werk zerstören.

So begegnen uns denn überall, wo die Vegetationskulte unter dem Einfluß der Bodenkultur zu größerer Bedeutung entwickelt sind, zwei nach Ursprung und Wesen verschiedene Gattungen dä-

monischer Wesen, deren Gunst man zu gewinnen und deren Ungunst man abzuwenden sucht. Die eine lebt im Boden und seinen Erzeugnissen, in den Keimen und Wurzeln, den Halmen, Bäumen und ihren Früchten, oder sie verbirgt sich unsichtbar, höchstens momentan von einem flüchtigen Blick zu erhaschen, in der Nähe der Saat, im Buschwerk und zwischen den Fruchthalmen, ein unermüdlich tätiges Volk von Geistern. Die andere Gattung lebt und wirkt aus der Ferne, in Wind und Wolke, in Regen und Sonnenbrand. Sie ist sichtbar und noch in andern Erscheinungen als in ihren Wirkungen auf das Wachstum und Reifen der Früchte für den Menschen spürbar. So unverkennbar nun aber von diesen beiderlei dämonischen Wesen leise Fäden der Vorstellungsverbindung zu den zwei Gattungen der Spukdämonen, den kleinen, in vertrauter Nähe des Menschen diesen fördernden oder störenden, und den gewaltigen, aus der Ferne kommenden und mit stürmischer Wucht über ihn daherbrausenden, hinüberführen, so bringt doch auch hier die Wirksamkeit, die sich ihnen erschließt, Veränderungen dieser mythischen Wesen selbst hervor. Diese passen sich den neuen Bedingungen an oder lassen neue Formen neben sich entstehen, so daß schließlich der Zusammenhang mit jenen allverbreiteten Naturgeistern nur noch in der gemeinsamen Beziehung zu bestimmten Naturerscheinungen zu bemerken ist. Dabei waltet bei den aus der Ferne wirkenden dämonischen Wesen insofern eine erhaltende Tendenz, als hier die Naturvorgänge selbst festere Punkte abgeben, an die jedesmal in nicht allzu abweichender Weise die mythenbildende Phantasie ihre Vorstellungen anknüpft, während die flüchtigen oder ganz unsichtbaren Geister der unmittelbaren Umgebung jeweils nach dem augenblicklichen Bedürfnis veränderte Formen annehmen können. So bleiben die Wolken und Winde in ihrer Gestalt dieselben, ob sie als allgemeine Naturdämonen oder in der besonderen Rolle der Vegetationsgeister auftreten, die Zwerge und Elben aber haben mit der Kornmutter, die den Acker schützt, oder mit dem Binsenschneider, der unsichtbar dem Schnitter bei seiner Arbeit zur Seite steht, nur noch wenig gemein [1]).

[1]) Grimm, Deutsche Mythologie⁴. I, S. 394 f.

b. Die inneren Vegetationsdämonen.

Wie der Ursprung, so sind die Eigenschaften und die weiteren Schicksale der beiden Gattungen von Vegetationsgeistern, die sich so gegenübertreten, wesentlich abweichende. Die in der Vegetation selbst lebenden und wirkenden, die wir der Kürze wegen die inneren nennen wollen, sind wahrscheinlich die früheren. Zaubervorstellungen und kultische Bräuche, die auf Dämonen des Wachstums und der Vermehrung der Pflanzen und Tiere hinweisen, vor allem derer, die zur Fristung des Lebens dienen, finden sich schon in Zuständen, die der Kultur des Bodens vorausgehen. Sie zeigen, daß von jenen beiden Hilfsmitteln, von denen der Naturmensch seine Existenz abhängig denkt, von den Geistern, die das Wachstum der Tiere und Pflanzen befördern, und von der eigenen Arbeit, die dabei mitwirkt, das erste und nicht das zweite das ursprünglichere ist. Wo überhaupt der Boden zum erstenmal bearbeitet wird, um reichlichere Ernte zu gewinnen, da geschieht daher dies zunächst in der Absicht, den Dämonen, die in der keimenden und wachsenden Frucht hausen, beizustehen. Erst in dieser aushelfenden Tätigkeit verselbständigt sich allmählich die eigene Arbeit, und es beginnen nun umgekehrt die Vegetationsdämonen als die Förderer dieser Arbeit zu gelten. In einer der Bebauung des Bodens vorausgehenden Zeit, wo der Mensch von den Früchten, den Landtieren und Fischen lebt, die ohne sein eigenes Zutun entstehen und wachsen, finden sich bereits Vorstellungen und Kulte, die auf solche innere Fruchtbarkeitsdämonen hinweisen. Freilich sind jene noch nicht auf die Geister der Vegetation beschränkt, sondern sie umfassen alle möglichen Subsistenzmittel, unter denen die Tiere voranstehen. Indem so diese Vorstellungen mit dem Glauben an die schützende Macht der Totems zusammenfließen, lassen sich Bräuche verstehen, wie sie uns als Bestandteile vieler der sogenannten »Intichiumazeremonien« der australischen Eingeborenen geschildert werden. Alle diese Bräuche sind nämlich darauf gerichtet, die Totemtiere, Totempflanzen oder ihre Umgebung in irgendeiner Weise nachzuahmen und den Akt ihrer Vermehrung darzustellen. So hat z. B. ein Clan der zentralaustralischen Stämme das Gras als Totem. Demgemäß besteht eine Hauptzeremonie beim Intichiumafest darin, daß der

Häuptling zwei Zauberstäbe mit Ocker färbt und mit Federn aufputzt, was den Grasboden samt dem wachsenden Gras bedeutet, worauf er dann die Stäbe reibt, so daß die Federn nach allen Richtungen herumfliegen, ein Zauber, der die Vermehrung des Grases bewirken soll. Bei einem andern Clan, der einen bestimmten Strauch zum Totem hat, wird Erde aus der Gegend herbeigeholt, die als die Heimat dieses Totems gilt, und wieder nach allen Richtungen umhergestreut. Daneben stehen dann andere Zauberbräuche, die mit den erwähnten zu der gleichen Klasse gerechnet werden, bei denen man aber nicht das Totemtier oder die Totempflanze selbst nachahmt, sondern auf einem unmittelbaren magischen Wege deren Vermehrung erstrebt, wie z. B. bei einem Fisch-Totem durch die früher erwähnte Zeremonie, bei der das Blut eines Menschen im Wasser verbreitet wird. (Vgl. oben S. 350.) Auch erstreckt sich die Intichiumazeremonie auf solche Totems, die nicht zur Nahrung dienen, und es kreuzt sich endlich die magische Vermehrung der eßbaren mit dem aus dem Kultus derselben als Ahnentiere entstandenen Verbot ihres Genusses, womit wieder verschiedene Sitten, wie der bloße Genuß in kleiner Menge oder die wechselseitige Hilfeleistung verschiedener Genossenschaften zusammenhängt, indem die eine die Nahrungstiere der andern vermehren hilft [1]). Alle diese Erscheinungen zeigen, daß hier verschiedene Motive zusammenfließen, die teils Modifikationen, teils eine Ausdehnung der Bräuche über ihren wahrscheinlich ursprünglichen Zweck der Vermehrung der Nahrungsmittel bewirkt haben. Beides begreift sich aber daraus, daß in diesem Fall die Gewinnung der zureichenden Existenzmittel noch ganz als ein Werk der Dämonen angesehen wird, zu dem die eigene Arbeit des Menschen nichts beitragen kann. Diese Dämonen helfen ebenso, indem sie das Gras und die Fruchtbäume gedeihen lassen, als indem sie bewirken, daß der nötige Wasservorrat vorhanden ist oder die zur Fristung des Lebens erforderlichen Fische und Landtiere nicht ausgehen, und sie erweisen sich schließlich nicht zum wenigsten dadurch hilfreich, daß sie die Gewinnung und

[1]) Vgl. Spencer and Gillen, The northern Tribes of Central Australia, p. 282 ff. und bes. 291 ff. Weitere Mitteilungen über diese Zeremonien auch in dem vorangegangenen Werk der Verff., The native Tribes of Central Australia, p. 167 ff. Dazu hinsichtlich der Beziehungen zum Totemismus oben S. 346 ff.

Vermehrung der Zaubersteine und Zauberstäbe fördern, die der Befriedigung aller möglichen Wünsche dienen können. Darum ist es sehr wohl möglich, daß die Pflanze selbst unter die Totemobjekte erst unter dem Einfluß jener Weiterbildung der Totemvorstellungen Aufnahme gefunden hat, nach der das Totem vor allem bei dem dringendsten Bedürfnis, bei dem nach Nahrung, der Not des Menschen zu steuern hat. Zugleich mochte eine Vermehrung der Totems am erwünschtesten da erscheinen, wo das Totem zu den eßbaren Tieren oder Pflanzen gehörte. Da aber diese Vermehrung nur auf die in dem Totem liegende dämonische Macht bezogen wurde, so konnte nun um so mehr auch das gleiche Totem als Schutzdämon gegen jede mögliche andere Gefahr gelten.

Sind die eigentlichen Vegetationsdämonen allem Anscheine nach aus einer unter dem Einfluß der Mitarbeit des Menschen entstandenen Einschränkung dieser ursprünglicheren, über alle Subsistenzmittel des Tier- wie des Pflanzenreichs sich ausbreitenden totemistischen Schutzdämonen hervorgegangen, so ist nun damit im Grunde auch schon die Frage beantwortet, in welcher Form diese Dämonen zunächst vorgestellt werden. So wenig das Totemtier, zumal in seiner frühesten, noch keine individuellen Schutzgeister kennenden Form, etwas anderes ist, als das Tier selbst in seinen typischen Arteigenschaften, gerade so wenig führen die Vegetationsdämonen ursprünglich ein Dasein außerhalb der keimenden Saat und der wachsenden Pflanzen und Bäume, denen der Mensch seine Nahrung verdankt. In der fruchttragenden Pflanze selbst ruhen vielmehr die Kräfte des Wandels ihrer Eigenschaften. So ist der Dämon eins mit ihr, ähnlich wie die Seele ursprünglich mit dem lebenden Körper eins ist. Darum wird nun auch die in der Pflanze tätige Kraft des Sprossens und Wachsens als eine lebende Seele gedacht, die, ähnlich der menschlichen Seele, wechselnde und sie von ihrem ursprünglichen Träger trennende Verkörperungen erfahren kann. Die Baumseelen, die Wald- und Feldgeister, die in den mannigfaltigsten Gestalten als freie Naturdämonen im Volksglauben aller Völker vorkommen, sie sind auf diese Weise überall schon bereit, Formen anzunehmen, die sie mit den auf das Wachsen und Gedeihen der Feldfrüchte gerichteten Wünschen verbinden. Darum gehören von dem Moment an, wo eine irgend regelmäßigere Bebauung des

Bodens begonnen hat, bis zu der sorgsamen Pflege und Bewirtschaftung desselben bei den höheren Kulturvölkern gerade die Vegetationsdämonen zu denjenigen Erzeugnissen der mythenbildenden Volksphantasie, die ihre Eigenschaften am dauerndsten bewahren, während doch zugleich von ihnen noch unverkennbare Verbindungen zu den Seelenvorstellungen hinüberführen. So gehört die Reisseele, der Geist des Kampfer- und Guttaperchabaums und der Kokosnuß bei den malaiischen Inselbewohnern anscheinend noch ganz einer solchen Zwischenregion zwischen Seele und Vegetationsgeist an; und wenn gewisse steinige Konkremente, die in dem Perisperm der Kokosfrucht vorkommen, als Zaubermittel gegen Krankheit und andere Übel gelten, so erinnert das durchaus an den ähnlichen Schutz, der auch sonst den Seelenträgern zugeschrieben wird[1]).

Offenbar ist es nun kein kleiner Schritt, der von hier aus zu den in den Kulten zahlreicher nordamerikanischer Stämme auftretenden Vegetationsdämonen hinüberführt. Zwar weist auch da noch die Art, wie die Feldfrüchte selbst als Opfergaben niedergelegt oder in Prozessionen und Tänzen herumgetragen werden, auf die Geister hin, die man in der fruchttragenden Pflanze selbst lebend denkt. Doch daneben werden diese Dämonen schon als selbständige Wesen vorgestellt, und sie werden neben den sonst an dem Segen des Feldes beteiligten äußeren Wetterdämonen in einzelnen der die Feier leitenden Priester oder Kultgenossen verkörpert gedacht, wenn diese, mit Mehl bestreut und mit Federn geschmückt, den Vegetationsgeist augenscheinlich in dem Stadium veranschaulichen, wo er die Früchte zur Reife gebracht hat. Indem dann aber der Schutz, der von den außerhalb der Vegetation lebenden Dämonen ausgeht, sich nicht nur über die Früchte des Feldes, sondern mehr und mehr über alle Lebensverhältnisse erstreckt, entwickelt sich zugleich aus den Vegetationsfesten allmählich ein zusammengesetzter Kultus, in welchem nicht selten dieselben Personen, die sich als Repräsentanten der geernteten Früchte zu erkennen geben, noch die Attribute von Blitz und Wolke, Regen und Sonnenschein an sich tragen. So verbinden sich hier die Vegetationskulte in wachsendem Maße mit Bestandteilen des Naturmythus und demzufolge auch

---

1) W. W. Skeat, Malay Magic, 1900, p. 103.

mit Elementen, die andern, in das Gebiet der Naturgötter reichenden Lebensgebieten angehören [1]). Zugleich wird jedoch allem Anscheine nach infolge dieser zunehmenden Einflüsse des Naturmythus die selbständige Ausgestaltung der inneren Vegetationsdämonen zu typischen Formen zurückgehalten. Hier bleibt es daher durchaus bei der unbestimmten Andeutung dieser Wesen durch die Pflanze selbst oder das aus ihr gewonnene Mehl, — ein Beweis, daß trotz der Hinzunahme mannigfacher anderer Mythengebilde in dieser Beziehung die Vorstellung der in der Vegetation und ihren Produkten lebenden seelenartigen Wesen von unbestimmter und flüchtiger Form nicht überschritten ist.

So scheint es denn auch, daß nun umgekehrt eine selbständigere Ausbildung dieser inneren Vegetationsdämonen, die bei Saat und Ernte dem arbeitenden Menschen hilfreich sind, an das auf späteren Kulturstufen durchweg zu beobachtende allmähliche Zurücktreten jener äußeren Mächte gebunden ist, die in Wind und Wetter, in Regen und Sonnenschein schützend oder verderbenbringend über den Feldern schweben. Eine solche Machtverminderung der äußeren Vegetationsdämonen geschieht aber natürlich nicht dadurch, daß diese überhaupt verschwinden, sondern dadurch, daß sie mehr und mehr dem Bereich der den Menschen unmittelbar umschwebenden Geister entrückt und zu Himmelsgöttern erhoben werden. Als solche können sie zwar immer noch Segen oder Verderben senden; doch die besonderen Beziehungen zur Vegetation treten nun zurück gegenüber dem allgemeinen Walten, durch das sie die Weltordnung und das Schicksal des Menschen in Händen halten. Damit gewinnen um so mehr wieder die inneren Vegetationsgeister lebensvollere Gestalt, und wo sie jetzt dennoch infolge der fortschreitenden Entwicklung des Naturmythus unter den Himmelsgöttern selbst ihre das menschliche Leben zurückspiegelnden Vertreter finden, wie es besonders

---

[1]) Man vergleiche die Zeremonien der Navajos bei Stevenson, Ethnol. Report, Washington, VIII, 1891, bes. p. 262 ff. Ferner die sogenannten Katcinazeremonien der Hopi oder Moki bei J. W. Fewkes, ebend. XV, 1897, bes. p. 278 ff. Bei allen diesen Kultzeremonien sind die die Pflanzengeister und Vegetationsdämonen berührenden Darstellungen mit andern, dem Naturmythus angehörigen Elementen vermengt, auf die wir unten bei den äußeren Vegetationsdämonen sowie im folgenden Kapitel zurückkommen werden.

in vielen der orientalischen und in den altmexikanischen Kulten geschehen ist, da werden hinwiederum auf die Götter als Nebenattribute die Eigenschaften übertragen, mit denen die Phantasie einstmals die in Feld und Wald lebenden Wesen ausgestattet hatte.

Wo immer aber in den mythologischen Anschauungen eine Sonderung der widerstandskräftigeren inneren Vegetationsdämonen von den Gestalten des Naturmythus, mit denen die äußeren früh schon verschmelzen, erhalten geblieben ist, da treten uns nun die ersteren in einer doppelten Form entgegen: in einer tierischen oder halbtierischen, die an alte totemistische Kulte zurückerinnert, und in einer menschlichen, die in ihren Attributen, vor allem in dem Phallus, den ihre Repräsentanten als hervorragendes Merkmal führen, ein auf den Menschen übertragener Ausdruck der Zeugungskraft der Natur ist. Unter den tierischen Gestalten, die, mit der menschlichen vereinigt, als Vegetationsdämonen vorkommen, ist neben andern, die, wie die Katze, der Wolf, das Schwein, möglicherweise den gelegentlich über das Feld schweifenden Tieren selbst ihren Ursprung verdanken, besonders der Bock, in andern Gebieten der Widder oder Stier die geläufigste. Wir kennen sie von jenen griechischen Satyrn und den römischen Faunen her, die allerdings beide in das Gebiet der allgemeinen Naturdämonen hinüberreichen oder auch, wie die Faune, in erster Linie zu der Vermehrung und dem Gedeihen des Viehes in Beziehung treten, daher sie zugleich den Charakter von Schutzgeistern der Herden wie der Hirten annehmen. Unmittelbarer steht der »Kornbock« des deutschen Volksglaubens mit der Pflege des Getreides in Verbindung[1]). Nicht anders sind auch die menschlich gebildeten Phallophoren, wie sie in merkwürdig übereinstimmenden Formen auf altgriechischen Vasen und auf mexikanischen Denkmälern vorkommen, sicherlich nicht bloß symbolische Darstellungen der Zeugungskraft der Natur, sondern Fruchtbarkeitsdämonen in menschlicher Form, die wohl in diesem Fall, wie die auf den mexikanischen Bildern als Embleme beigegebenen Maiskolben andeuten, in erster Linie wiederum als in den Saaten selbst lebende und tätige Wesen gedacht wurden[2]). Der psychologische

[1]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte, S. 155 ff. Über andere Tiere als Vegetationsdämonen ebend. S. 172, 202, 318 ff.

[2]) K. Th. Preuß, Archiv für Anthropologie, N. F. I, 1903, S. 129 ff.

Ursprung dieser offenbar unabhängig an den verschiedensten Orten entstandenen Gebilde kann nicht zweifelhaft sein. Wie der Mensch das Entstehen und Wachsen der Tiere und der Pflanzen in Feld und Wald als Vorgänge auffaßt, die mit seinem eigenen Werden und Wachsen übereinstimmen, so kann er sich vermöge der festen Assoziation dieser Vorstellungen auch die dämonischen Wesen, die das Werden in der Natur bewirken, sobald sie einmal eine festere und den wachsenden Gebilden selbständig gegenübertretende Gestalt gewinnen, nur in der Form des Zeugens und Gebärens vorstellen, wie er es aus dem menschlichen Leben selbst kennt. Darum schwanken in der Tat die Bilder dieser Dämonen, wenn auch im ganzen die männlichen den Vorrang behaupten, überall da, wo sie in bunterer Mannigfaltigkeit entstanden sind, zwischen beiden Geschlechtern. So steht im mexikanischen Kult ebenso dem Maisgott die Maismutter wie im germanischen Erntebrauch dem Kornalten die Kornmutter gegenüber [1]). Für den Naturmenschen ist eben die Zeugungskraft der Natur keine bloße Analogie zu der Zeugung und der Entwicklung des Menschen, sondern beide sind in dem Maße übereinstimmende Vorgänge, daß sie helfend und fördernd ineinander eingreifen können. Darum bringt der im Getreide hausende zeugungskräftige tier- oder menschenähnliche Dämon das Getreide selbst zum Wachsen, und der Mensch kann hinwiederum die Tätigkeit der Fruchtdämonen unterstützen, wenn er ihr Tun und Treiben in Bewegungen und Tänzen nachahmt, die die Arbeit des Säens und Erntens begleiten. So stehen auch hier Seelen- und Dämonenglaube in engster Verbindung. Der durch die sexuelle Erregung gewaltig gesteigerte Affekt wird unmittelbar auf die keimende Frucht selbst übertragen. In ihr, in dem Boden, der sie aufnimmt, und in dem Menschen, der diesen Boden bearbeitet, leben und wirken die gleichen schaffenden Kräfte. Der Mensch ist ihr Genosse, der sie durch den Zauber der Nachahmung zwingt, für ihn zu arbeiten, bis sich allmählich die Zauberhandlung selbst in Arbeit verwandelt.

---

[1]) Preuß, a. a. O. S. 136 f. Mannhardt, a. a. O. S. 202.

c. Die äußeren Vegetationsdämonen.

In alle solche Darstellungen der auf dem Ackerboden neben und mit dem arbeitenden Menschen tätigen Wesen, die sich hier aus den kulturlosen Geistern von Wald und Feld unter der Wirkung einer regelmäßigen Bebauung des Bodens abgezweigt haben, mischen sich nun früh schon andere Bilder, die der weit entlegenen Region des Himmels und aller der Erscheinungen angehören, die in Wolken und Winden, in Regen und Sonnenschein bald als hilfreiche, bald auch als feindliche, durch verheerende Stürme oder versengende Glut das keimende Leben vernichtende Mächte in die Arbeit der Vegetationsgeister des Feldes eingreifen. Diese äußeren Vegetationsdämonen sind, wie bemerkt, nicht die ursprünglichen, sondern jene dem Boden selbst zugehörigen gehen ihnen voran; aber sie sind auch nicht die letzten Erzeugnisse dieses Gebiets, da sie mit dem Hervortreten der höheren Himmelsgötter allmählich verschwinden. So ist es denn eine gewisse mittlere Stufe beginnender Kultur, wo die Himmelsmächte selbst noch den Charakter von Dämonen bewahrt oder sich diesem wieder genähert haben, auf der sich in ausgeprägtester Form dieses Zusammenwirken der Geister der Tiefe und Höhe darbietet. Es ist ein Stadium, in dem eben Höhe und Tiefe noch nicht so weit wie später voneinander abstehen, sondern wo die Himmelserscheinungen, wie das die mythologischen Märchendichtungen vieler Naturvölker so deutlich zeigen, näher und kleiner und darum dem Menschen erreichbarer vorgestellt werden [1].

So treffen wir denn auch jene Mischung der Motive, die zugleich das treueste mythologische Bild der beiden Faktoren ist, von denen in Wirklichkeit das Gedeihen der Feldfrucht abhängt, und denen demzufolge Hoffnung und Furcht des Ackerbauers zugewandt sind, vorzugsweise in der Region einer Kultur, die eine voll ausgebildete Himmelsmythologie entweder noch nicht entwickelt hat, oder die, wenn ihr deren Elemente von außen zugeflossen sind, diese wieder in eine der naiveren kindlichen Anschauung entsprechende nähere Distanz rückt. Die psychologisch lehrreichsten Beispiele, lehrreich auch durch die Vollständigkeit, mit der die Tatsachen erforscht

---

[1]) Vgl. Bd. 3², S. 355.

sind, bieten hier die eingeborenen Stämme Nordamerikas, vornehmlich der südlicheren Gebiete Neu-Mexikos und Arizonas. Es handelt sich dabei um Stämme, die teils weit vom Norden her eingewandert sind, wie die dem großen Volk der Athapasken zugehörigen Navajos, teils um solche, die, wie die Zuñis und Mokis, mindestens seit sehr langer Zeit in diesen Gebieten ansässig sind, aber sämtlich durch ihre nach Süden vorgeschobenen Wohnsitze im allgemeinen unter übereinstimmenden Kulturbedingungen leben. Auf der einen Seite fordert das Land, das diese Stämme bewohnen, eine sorgfältigere Bewirtschaftung des Bodens, und diese ist zugleich in hohem Grad den Wechselfällen der Witterung, besonders dem bei ausbleibendem Regen den Boden ausdörrenden Sonnenbrand ausgesetzt. Auf der andern Seite hat die nahe mexikanische Kultur sicherlich manche Kulturelemente, darunter namentlich wohl auch solche eines höheren Naturmythus zugeführt. Alle diese Bedingungen zusammen, noch untermischt mit totemistischen und manistischen Vorstellungen, haben so einer Welt von Dämonen den Ursprung gegeben, in die zum Teil auch wirkliche, vielleicht von außen aufgenommene Himmelsgötter sich einmischen, und die, wie die an sie geknüpften Kulte zeigen, ihre Macht über alle möglichen Lebensverhältnisse erstrecken. Immerhin haben in der so entstandenen Mischung mythologischer Gebilde offenbar die Vegetationsdämonen die Vorhand; und unter ihnen sind es wieder die äußeren, in den Naturmythus hinüberreichenden, die die herrschende Rolle spielen, wie dies schon die phantastischen Masken sowie die Gewänder der Priester und andern Festteilnehmer mit ihren Himmelssymbolen beweisen [1]). So ahmen die Masken meist unmittelbar die Form einer Wolke nach, während nicht selten zugleich seitlich herabhängende Schleifen den ihr entströmenden Regen und gezackte Bänder die Blitze andeuten (Fig. 59). Über der Wolke tragen dann einzelne das Sonnenbild oder außer diesem auch noch den Halbmond und sonstige magische Symbole (Fig. 60). Andere dieser Wolkenmasken sind mit verschiedenfarbigen

[1]) Vgl. besonders die Berichte von J. W. Fewkes über die bei den Pueblo-Völkern mit dem Namen »Katcinas« belegten dämonischen Wesen und ihre Masken: Tusayan Katcinas, Ethnol. Rep. Washington, XV, 1897, p. 251 ff. Hopi Katcinas, ebend. XXI, 1903, p. 13 ff. Dazu J. Stevenson, Zeremonien der Navajos, ebend. VIII, 1891, p. 235 ff. M. C. Stevenson, Die Zuñi-Indianer, ebend. XXIII, 1904, p. 13 ff.

Punkten bedeckt, den Symbolen der Fruchtkörner, deren Keimen durch den von der Wolke gespendeten Regen gefördert werden soll. Daneben fehlt nicht ein reicher Schmuck farbiger Federn, wie solche auch an den Gewändern und an den Zauberstäben in den Händen der Priester angebracht sind. Denn dem Vogelgefieder wohnt nach einem weit verbreiteten Indianerglauben eine besondere magische Kraft bei, woran die in die Augen fallenden Färbungen ebenso wie die an den Vogel gebundenen Seelenvorstellungen beteiligt sein mögen. Mit ähnlichen Emblemen sind die Altäre ausgestattet, an denen die Zeremonien stattfinden, und auf denen sich überdies in vielen Fällen nebst den Zeichen des Himmels, der Gestirne und Wolken Tierzeichnungen, Früchte und fetischartige Puppen

Fig. 59. Wolkenmaske der Zuñis in der Seitenansicht, nach M. C. Stevenson.

Fig. 60. Wolkenmaske der Zuñis von vorn mit Halbmond und Sonne, nach M. C. Stevenson.

befinden, die wahrscheinlich gleich den verkleideten Menschen selbst Darstellungen der Vegetationsdämonen sind. Sichtlich sind aber alle diese Nachbildungen, ihrer ursprünglichen und teilweise wohl noch ihrer heutigen Bedeutung nach, nicht bloße Symbole der Naturmächte, sondern in ihnen verkörpern sich diese selbst; und nur

darum können die durch Menschen und Bilder im kleinen dargestellten Wesen wiederum auf die großen Himmelsdämonen zauberkräftig einwirken, weil sie selber gleicher Art mit ihnen sind. Darum bleibt die Persönlichkeit der mit den Wolkenmasken bekleideten Priester den übrigen Festteilnehmern meist unbekannt, und namentlich die jüngeren, noch nicht in den Bund der Männer aufgenommenen Leute werden in dem Glauben erhalten, jene seien wirklich helfende Dämonen, die aus der Ferne sich eingefunden. Weiterhin zeigen aber auch das Zeremoniell, mit der die eigene Maske behandelt wird, und die Vorschriften, die bei der Verkleidung befolgt werden müssen, unverkennbar, daß, wenngleich heute der Glaube an die Wirklichkeit dieser Erscheinungen zumeist geschwunden ist, doch dereinst der Priester, der die Wolkenmaske oder das Blitzgewand anzog, tatsächlich für eine Verkörperung dieser Himmelsdämonen und als solcher für fähig gehalten wurde, auf seine himmlischen Genossen magisch zu wirken, gerade so wie die tanzenden oder in Prozessionen wandernden Phallophoren die inneren Vegetationsdämonen des Feldes zur Mittätigkeit anregen sollen, weil sie sich selbst, solange sie ihre Zeremonien ausführen, mit diesen Geistern der Natur eins fühlen. Man muß sich hier wieder erinnern, daß für den Naturmenschen, ähnlich wie für das Kind, Bild und Sache, Maske und Wirklichkeit eng verbunden sind, nur daß bei jenem noch ein durch lange Tradition getragener Zauberglaube hinzukommt, der ihn zwingt, auch dann mit Zähigkeit an der magischen Wirkung des Bildes festzuhalten, wenn er sich der Verschiedenheit beider längst bewußt geworden ist. Denn nun bleibt immer noch die unbezwingliche Gewalt seines Fürchtens und Hoffens bestehen, die ihn unwiderstehlich dazu drängt, seiner Nachahmung der Dinge einen zauberkräftigen Einfluß auf die Dinge selbst beizumessen.

d. Metamorphosen der Vegetationsdämonen.

Wie die inneren, so sind demnach auch die äußeren Vegetationsdämonen ursprünglich eins mit den Erscheinungen, in denen sie sich der Anschauung darbieten. Wie jene zunächst als eine in der keimenden und wachsenden Pflanze sitzende seelische Kraft gedacht werden, so werden diese in die Winde und Wolken, den Regen und Sonnenschein hineingeschaut. Aber hier wie dort liegt zugleich

in dem Trieb des Menschen, die Tätigkeit dieser Dämonen durch eigene Arbeit und daneben durch eigene Nachahmung ihres Wirkens zu fördern, das Motiv zu einem allmählichen Wandel dieser Vorstellungen. Wie die inneren Vegetationsdämonen aus der keimenden Saat heraus- und ihr als selbständige, dem arbeitenden Menschen gleichende, sein Wirken unterstützende Wesen in tierischen oder halbtierischen Gestalten gegenübertreten, so werden allmählich auch die Winde, die regnenden Wolken und Sonnenstrahlen von den dämonischen Wesen, von denen sie herstammen, losgelöst. Nun sitzt der Wetterdämon hinter der regnenden Wolke verborgen, die Winddämonen haben in den vier oder, wie die Amerikaner, diese kosmischen Dimensionen vervollständigend, annehmen, in den sechs Enden der Welt, Nord und Süd, Ost und West, Zenith und Nadir, ihre Sitze, und unter diesen Winddämonen ist wieder der für die Felder verderblichste, der Nord, der höchste und mächtigste. Ebenso ist es nicht mehr der den Acker erwärmende Sonnenstrahl, der bald das Wachstum anregt, bald den Samen verdorren läßt, sondern die Sonne selbst, die je nach Umständen heilsame Lichtströme oder verderbliche, Krankheit und Tod verbreitende Pfeile entsendet. Damit weichen zugleich mehr und mehr diese äußeren Vegetationsdämonen den Himmelsgöttern, die, selbst unnahbar über der Erde schwebend, segnend oder zürnend das Werk des Menschen fördern oder zerstören. Diese Übergänge vom Dämonenglauben zum Naturmythus lassen sich bei den Ackerbauvölkern Neumexikos auch in der dem Kultus sich unterordnenden bildenden Kunst verfolgen. In den auf dem Boden der Festplätze mit farbigem Sand in wunderbarer Regelmäßigkeit und Farbenpracht ausgeführten Malereien der Navajos und Zuñis sieht man die über Wolken, Wind und Wetter schwebenden und über diese Naturmächte gebietenden Himmelsgötter abgebildet, sie alle in der Regel umfaßt von dem als weibliche Gottheit dargestellten Regenbogen, der am einen Ende seines halbkreisförmig gebogenen Leibes den Kopf, am andern Ende die Füße trägt[1]. Die Fig. 61 zeigt die einem solchen als Weltbild

[1]) J. Stevenson, Mythical sand paintings of the Navajo Indians, Ethnol. Report, Washington, VIII, 1891, p. 262, Taf. CXXI—CXXIII. Charakteristische Formen des Masken- und Altarschmucks, in denen sich ein ähnlicher Übergang ankündigt, fin-

gedachten Sandgemälde entnommenen Abbildungen zweier Regengottheiten, einer männlichen und einer weiblichen. Die erstere ist konventionell an dem runden, die letztere an dem viereckigen Kopf zu erkennen. Der Gott hält in der rechten Hand die Rassel, neben der Flöte das hauptsächlichste Zauberinstrument der Indianer, in der linken einen Pinienzweig; die Göttin trägt nur zwei Pinienzweige.

Der sichtlich hier sich vollziehende Übergang vom Dämon zum Naturgott ist nun aber kein unvermittelter, sondern er knüpft an die Anfänge des Naturmythus an, die, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, von früh an neben den Seelen- und Dämonenvorstellungen nicht fehlen. Dennoch ist es der Dämon, der erst den zuvor nur in märchenhaften Legenden ein schwankendes Dasein führenden Himmelswesen zu ihrer kultischen Bedeutung verhilft. Unter den Naturdämonen ist es aber vor allen die Sonne, die sich, wahrscheinlich unter dem mitwirkenden Einfluß der Vegetationskulte, zum Rang eines über dem irdischen Leben waltenden Himmelsgottes erhebt. Der Sonne zunächst stehen Mond und Sterne sowie die Winde, die durch ihre Beziehung zu den Himmelsrichtungen eine die dämonische Bedeutung überragende Macht gewinnen. An letzter Stelle reihen sich Regen und Wolken an, die am längsten die Rolle von Dämonen beibehalten. Wahrscheinlich wirkt hierbei besonders auch die noch heute bei den Ackerbau treibenden Pueblo-Stämmen festhaftende Vorstellung wesentlich mit, daß die von ihnen in den Wolkenmasken dargestellten Dämonen die zum Schutz der Felder zurückkehrenden Ahnengeister seien. Schließlich können

Fig. 61. Ein Regengott und eine Regengöttin in einer Sandmalerei der Navajos, nach J. Stevenson.

---

den sich besonders bei den Zuñis. Vgl. oben Fig. 60 (S. 517) und M. C. Stevenson, Ethnol. Report, Washington, XXIII, p. 194 Taf. XXXVIII, p. 245 Taf. LVIII.

aber auch diese dem allgemeinen Zug des Übergangs in Himmelsgötter oder der Verdrängung durch hinter ihnen verborgene Schutzmächte, denen die Ausgießung befruchtenden Regens über die Felder obliegt, nicht widerstehen. Dabei ist freilich nicht ausgeschlossen, daß speziell die der mexikanischen Kultursphäre angehörenden Indianerstämme die Anregung zu dieser Ablösung der äußeren Vegetationsdämonen durch Himmelsgötter von der Einwirkung der mexikanischen Kulte empfangen haben. Dennoch hat sich namentlich die beherrschende Stellung der Sonne wahrscheinlich in dem Dämonenkultus selbst bereits vorbereitet. Hiermit rücken dann aber zugleich die andern Himmelserscheinungen in die Stellung von Naturgöttern ein. Nächst der Sonne und ihren Begleitern, Mond und Regenbogen, sind es besonders die Winde, die dieser Umwandlung teilhaft werden, was sich in Neu-Mexiko in der Stellung ausspricht, die den ihrem Kultus bestimmten Priestern zukommt. Indem die Winde als die Bringer der Regenwolken betrachtet werden, erheben sich die Windgötter über die Regendämonen, die nun als Diener und Vollbringer ihres Willens erscheinen. Die Priester, die dem Kultus der Winde vorstehen, sind daher auch mit der für das Gedeihen der Feldfrucht wichtigsten Zeremonie, dem Regenzauber, betraut [1]). Die Wolken aber, die, wie der reichliche Gebrauch der Wolkenmasken andeutet, ursprünglich wohl selbst als regenspendende Dämonen galten, sind damit zu untergeordneten Wesen geworden. Die verschiedene Weise, in der diese Unterordnung gedacht wird, weist dabei auf eine merkwürdige Übereinanderlagerung mythologischer Schichten hin, die auf jene vermutlich erste der selbständigen Wolkendämonen gefolgt sind. Bald werden nämlich, wie oben bemerkt, die Geister der Verstorbenen für die Schutzdämonen gehalten, die, hinter den Wolken verborgen, das befruchtende Naß aus diesen über die Felder ausgießen [2]). Bald sind es die Windgötter, oder es sind, indem die Geschlechtsunterschiede der irdischen Vegetationsdämonen an den Himmel projiziert werden, männliche und weibliche Götter, die den Regen hervorbringen, der nun selbst als männlicher und als weiblicher Regen zur Erde strömt [3]). In der Hand aber

---

[1]) J. W. Fewkes, Ethnol. Rep. XV, p. 163 ff.

[2]) M. C. Stevenson, a. a. O. p. 312. (Zuñis.)

[3]) J. Stevenson, Ethnol. Rep. VIII, p. 260 ff. (Navajos.)

tragen die Götter wie die Göttinnen die ihrem Geschlecht entsprechenden Zaubermittel: jene die Rassel, diese den Baumzweig (Fig. 61). Die Rassel soll durch ihr Geräusch, der Zweig durch die der wachsenden Pflanze zugeschriebene magische Kraft die Wolken zum Regnen bringen. So zeigen alle diese Formen, in denen die äußeren Vegetationsgeister dargestellt werden, einen stetigen Übergang vom Dämon zum Himmelsgott, und sie führen damit von selbst auf das Gebiet des Naturmythus hinüber. Aus dem Bereich der Vegetationsdämonen führt aber diese Entwicklung auch insofern hinaus, als jene den Wolken- und Regendämonen übergeordneten Wesen nun nicht mehr bloß Schützer und Förderer der Vegetation sind, sondern auch das sonstige Tun und Lassen des Menschen unter ihrer Hut haben. Diese vielseitige Betätigung ihrer Macht ist es vor allem, die diese Wesen zu Göttern erhebt, oder, wie wir es wohl zutreffender ausdrücken, die erst die zuvor unbestimmteren, nur in der primitiven mythologischen Märchendichtung ein zweckloses phantastisches Spiel treibenden Gestalten des Naturmythus in wirkliche Himmelsgötter, in die Träger eines Glaubens umwandelt, der den Menschen in allen seinen irdischen Schicksalen und schließlich noch über die Grenzen seines Lebens hinaus begleitet.

Für diese Entwicklung des Dämons zum Himmelsgott ist nun noch ein weiterer Zug bemerkenswert, der bei den Vegetationskulten der Ackerbauvölker Neu-Mexikos in einer relativ ursprünglichen Form auftritt, der uns aber eben deshalb das Verständnis für die oben berührte Einwirkung erschließen kann, welche die sich ausbildende Himmelsmythologie allerorten auf die dem Boden selbst anhaftenden Dämonen ausübt. Diese Dämonen sind anfänglich flüchtig und unbestimmt, ähnlich wie wir sie in dem auch in dieser Beziehung wieder zu einer primitiven Stufe zurückkehrenden Volksglauben heute noch antreffen. Wo sie nicht mehr als Geister aufgefaßt werden, die unsichtbar in der reifenden Pflanze selbst hausen, da sind es meist flüchtig über das Feld schweifende Tiere, in deren Gestalt die Phantasie die Vegetationsgeister kleidet. Sobald sich jedoch der Blick den in der Ferne und gleichwohl in fest umrissenen Formen am Himmel sichtbaren Wesen zuwendet, ohne die jene Arbeit der im Acker hausenden Geister des Pflanzenwachstums vergeblich ist, so werden diese Himmelsdämonen auch die Hauptträger des Kultus.

Sie sind es nun, die vornehmlich von den Kultgenossen bei ihren mimischen Tänzen dargestellt, dann auch in Puppen und Malereien zur Erhöhung des unmittelbar mit der Zauberwirkung zusammengehenden sinnlichen Eindrucks in möglichst hellleuchtenden Farben ausgeführt werden: so besonders die Wolken, die Blitze, die Sonne, der Regenbogen. Dennoch bleibt an diese Bilder der Himmelsdämonen zugleich die Vorstellung der alten im Felde hausenden kleinen Vegetationsgeister gebunden. So bestreut denn der Amerikaner bei der naiven Äußerung dieser Assoziation die Menschen, die jene Himmelserscheinungen an ihren Masken und Gewändern darstellen, mit dem heiligen Mehl, das, als Erzeugnis der hilfreichen Ackerdämonen, einen Zauber auf die fernere Fruchtbarkeit des Bodens ausübt. Mit dem gleichen Mehl bestreut er auch die Puppen und Bilder, in denen jene Erscheinungen und die sie beherrschenden Wesen wiedergegeben werden. Darum sind alle diese Gestalten himmlisch und irdisch zugleich: die Himmelsdämonen werden dem Zauber unterworfen, der in dem Erzeugnis der Feldfrucht ruht, und dieses Erzeugnis selbst wird geheiligt, indem es zu einem Attribut des Himmelsdämons gemacht wird. In diese Verbindung treten nun noch weiterhin die Totemtiere ein. So tragen bei den Vegetationsfesten der Moki die Priester und Kultgenossen Schlangen im Munde, während an Gewand und Körper zackige Blitze abgebildet sind oder ihr Haupt von einer Wolkenmaske mit darüber sich erhebendem Federbusch, wahrscheinlich einem Abzeichen der Sonne, bedeckt ist. Ähnlich tragen die Mitglieder der Antilopengesellschaft neben den gleichen Bildern der himmlischen Wetterdämonen das Fell der Antilope um die Schultern, während außerdem Pflanzen und Früchte oder Schüsseln mit Mehl von den Frauen getragen und auf den Altären niedergelegt werden [1]).

Alle diese Verbindungen himmlischer und irdischer Dämonen bleiben nun freilich lose und äußerliche. Nirgends wächst aus diesen bunten Aggregaten eine Gestalt von eigenartigem Charakter hervor. Man darf wohl annehmen, daß einer solchen Neuschöpfung die äußere Verschiedenheit der beiden noch immer in gleicher

[1]) J. W. Fewkes, Ethnol. Rep. XIX, 1900, p. 622 ff., 964 ff. Dazu die Abbildungen Tafel XLV p. 963, LIII p. 989.

Innigkeit zu der Vegetation in Beziehung gesetzten Dämonengattungen im Wege steht. Das kann erst anders werden, wenn der Weg vollendet ist, auf dem wir hier die ersten Schritte zurückgelegt sehen: wenn die Himmelsdämonen ganz in Götter übergegangen sind, die dem Wachstum der Feldfrucht nicht anders als wie dem sonstigen Naturlauf, als Zuschauer und Lenker aus der Ferne, gegenübertreten. Nun werden die dämonischen Mächte, die dem Ackerbauer fördernd oder hemmend zur Seite stehen, ganz dem Boden wiedergegeben, von dem sie ausgegangen sind. Aber jene Verbindung mit den Dämonen von Wolken, Wind und Himmel ist an ihnen nicht spurlos vorübergegangen. Sie haben nun plastischere Gestalten gewonnen, in denen sie fortan als eine niedrigere Art irdischer Geister den Himmelsgöttern gegenübertreten. Die Überlieferungen fehlen uns, die irgendeine Brücke zwischen einem vormaligen Blitz- oder Regendämon und dem Wolkenerschütterer Zeus oder dem Juppiter pluvius schlagen ließen. Diese Götter, wenn sie jemals Dämonen gewesen sind, haben diese Eigenschaft längst mit der Stellung oberster Himmelsgötter eingetauscht, und die Frage, inwieweit sie in einem älteren Stadium ihrer Entwicklung auf die Vegetationskulte der Griechen und Römer eingewirkt haben mögen, entzieht sich daher unserer Beantwortung. Aber jene Erscheinungen bei den Ackerbau treibenden Stämmen Amerikas weisen auf einen möglichen Weg solcher Einwirkung hin. Indem die Kultgenossen die Eigenschaften der Vegetationsdämonen in Masken, Bildern und Gewändern nachahmen, verschmelzen die Gestalten jener, der himmlischen und der irdischen Dämonen, zu festeren Formen, die nun zurückbleiben, auch nachdem sich aus der ersten dieser Gruppen Himmelsgötter von umfassenderem Machtbereich entwickelt haben. Indem so die eigentlichen Fruchtbarkeitsdämonen gänzlich der Erde wiedergegeben werden, können nun aber in ihren Schicksalen noch weitere Wandlungen eintreten. So nähern sich manche der ursprünglich der Viehzucht und dem Ackerbau nahestenden Wesen, wie die Satyrn und Faune, wieder dem Kreis der allgemeinen Naturgeister. Andere werden abermals zu jenen gestaltloseren und wechselnderen Vegetationsgeistern, von denen die ganze Entwicklung ausgegangen ist. Dahin gehören wohl schon die römischen Lemuren, die eben dieser Unbestimmt-

heit die spätere Ausdehnung ihres Wirkungsbereichs verdanken mögen, durch die sie in das Gebiet der Manen und Penaten übergriffen. Vor allem aber treten uns solche Rückbildungen, die wieder ganz in die primitive Anschauung zurücklenken, in den Wesen entgegen, die in den späteren Saat- und Erntebräuchen fortleben, wie dem deutschen Kornbock, der Getreidemutter und ähnlichen. Daneben entsteht dann wahrscheinlich in der gleichen Periode der Mythenentwicklung, der die Erhebung der Himmelsgötter über die Wetterdämonen angehört, eine zweite Reihe mythologischer Gestalten, die, der Tiefe der Erde entstammend, der himmlischen Welt als ein sie ergänzendes Gegenreich gegenübertreten. Indem sie, ähnlich wie nach anderer Richtung die Himmelsmythologie, dem Glauben an eine Fortsetzung des Lebens nach dem Tode eine eigentümliche Form geben, treten sie nun unter der Nachwirkung der alten Vegetationskulte wiederum mit der Kultur des Bodens in Verbindung, so daß sie zugleich für die vormaligen himmlischen Wetterdämonen einen Ersatz bieten. Auf diesem Wege gehen dann abermals aus den Dämonen der Vegetation Götter von umfassenderem Machtbereich hervor, in denen eine wichtige, nicht gleich allgemeine, aber durch die gleichzeitige Rücklenkung auf die ursprünglichen Seelenkulte bedeutsame Ergänzung der naturmythologischen Vorstellungen zustande kommt. Es ist die wichtige Klasse der Unterweltsgötter, die auf solche Weise, freilich ebenfalls nur teilweise, in den Vegetationskulten wurzelt, aber doch viele ihrer charakteristischen Züge von diesen empfangen hat.

So führen hier zwei Wege zu dem Naturmythus: der eine, allgemeinere und wahrscheinlich ursprünglichere geht nach oben, der andere, weniger allgemeine, aber da, wo er eingeschlagen wird, für die Verbindung der Seelenvorstellungen mit dem Naturmythus wichtigere, führt nach unten. Die Motive, die hier wie dort den Dämonenkult zum Naturmythus hinüberleiten, um dann allmählich diesen von jenem völlig zu lösen, sind äußere wie innere. Indem aber diese beiden, dem Gesichtskreise des Menschen weiter und weiter entschwebenden Welten, die der Himmels- und die der Unterweltsgötter, endlich in mannigfaltige Wechselbeziehungen zueinander treten, entsteht ein allumfassender, das wirkliche Leben

von allen Seiten einschließender Naturmythus, wie vor allem die Kulturvölker der Alten Welt ihn entwickelt haben, in dem sich von nun an, während er Seelen- und Dämonenvorstellungen in sich aufnimmt, die religiöse Entwicklung vollzieht. Unter allen dem Gebiet des Seelenglaubens und seiner Weiterbildungen zugehörigen Kulten ist es so in erster Linie der Kult der Vegetationsdämonen, dem hier eine wichtige Mittlerstellung zukommt. Indem er die Himmels- mit der Unterweltsmythologie in Verbindung bringt, findet er freilich hier wie dort bereits Anfänge naturmythologischer Anschauungen vor. Diese aber werden nun erst zu einem geordneten Kultus verbunden, der auf der einen Seite der Götterwelt selbst eine festere Gestalt gibt, auf der andern den Menschen in Beziehungen zu ihr bringt, die mehr und mehr alle Lebensinteressen umspannen. Darum besteht der für die religiöse Entwicklung bedeutsamste Einfluß der Vegetationsdämonen schließlich darin, daß ihr Kultus die Hauptwurzel ist, der die höheren Kultformen entsprossen sind.

e. Die Vegetationskulte.

Unter allen Kultformen nehmen, wie die erörterten Beziehungen erkennen lassen, die Vegetationskulte eine zentrale Stellung ein. In ihren frühesten Anfängen reichen sie weit in eine primitive Kultur zurück. Bei dem Übergang zu einer geordneten Bebauung des Bodens erscheinen sie dann fast in gleichem Grade als Wirkungen wie selbst wiederum als Bedingungen der neuen Kultur. Endlich in den späteren wichtigeren Wendepunkten der sozialen und religiösen Entwicklung sind sie die Stammformen, aus denen der unter ihrem Einflusse aus dürftigen Anfängen heraus zu einem weltumspannenden Götterhimmel erwachsene Naturmythus seine Kulte entwickelt, die sich über alle wichtigeren Lebensgebiete ausbreiten. Diese herrschende Stellung der Vegetationskulte ist gerade in den allerersten, der selbsttätigen Pflege des Bodens vorausgehenden und dann diese begleitenden Stadien von der zwingendsten Not des Daseins und demzufolge von dem dringendsten Wunsch nach Hilfe getragen: von der Not der Fristung des Lebens durch die notwendigen animalischen und vegetabilischen Nährmittel und von dem Bestreben, diese allezeit in Fülle zur Befriedigung der Be-

dürfnisse bereit zu haben. Indem an diese direkten Mittel zur Erhaltung des Lebens in dem primitiven Zauberglauben ohne weiteres auch solche sich anlehnen, die indirekt durch Zauberkraft die Nahrung herbeischaffen oder andere Wünsche, wie die nach Gesundheit, Macht, Rache an den Feinden, erfüllen sollen, gewinnen die Vorläufer der späteren, ausgebildeten Vegetationskulte, die wir in den Intichiumazeremonien der Australier kennen lernten, die Bedeutung allgemeiner Zauberfeste. Ihr Zweck ist die Vermehrung alles dessen, was dem Menschen not tut, neben der Nahrung namentlich auch die Vermehrung der Zaubermittel selbst, die zum Schutze dienen. Charakteristisch tritt aber hier schon die Rolle, die einem solchen Kultus der Vermehrung der Zaubermittel im Leben des Naturmenschen zukommt, darin hervor, daß die Feste, die diesem Kult geweiht sind, den breitesten Raum einnehmen, so daß sie es allein sind, die die Gelegenheit zum Zusammenkommen und friedlichen Verkehr der Stämme bieten. Daher sie sich denn auch über ihren nächsten Zweck hinaus zu Festen erweitern, in denen die Zauberhandlungen mannigfach durch Tanz, Spiel und erheiternde Scherze unterbrochen werden. Darin ist die Intichiumafeier vorbildlich für alle Kulte auf primitiver Stufe und noch weit über eine solche hinaus. Der Naturmensch nimmt sich reichlich Zeit zu seinen Festen, in deren Mittelpunkt kultische Handlungen stehen, die aber überall über diesen nächsten Zweck hinausreichen. In der Regel erstrecken sich daher solche Feste über mehrere Tage, sie wiederholen sich mehrmals im Jahre, und an die eigentlichen Kulthandlungen schließen sich neben der Beratung gemeinsamer Angelegenheiten gesellige Freuden. Hier leitet der mimische Tanz, der ja in seinem Ursprung stets auf kultische Zeremonien zurückführt, unmittelbar und ohne daß sich oft eine sichere Grenze zwischen der ernst gemeinten Zauberhandlung und dem ergötzlichen Spiel ziehen ließe, zu den dem geselligen Genuß gewidmeten Teilen der Feste hinüber (Bd. 3^2, S. 449 ff.). Dieser Übergang verrät sich auch noch darin, daß die zum Spiel gewordenen Pantomimen der Tänze ursprünglich nur ausgelassene Übertreibungen der Kulthandlungen selbst sind, bei denen die bei der gewohnten Wiederholung der Riten unvermeidliche Abstumpfung der Gefühle und die der Übertreibung überall anhaftende Komik zusammen-

wirken, um die ursprünglich lebendigen religiösen Motive in diesen Episoden ganz zurücktreten zu lassen.

Greift man jedoch aus dem Gemenge der mannigfaltigen Motive, die solche Feste zu gedrängten und gesteigerten Bildern des gesamten Lebens gestalten, die Züge heraus, die den ernsten Kern und darum ohne Frage den eigentlichen Ursprung derselben bilden, so bleiben Zauberhandlungen zurück, die bald in die Klasse des direkten, bald in die des indirekten symbolischen oder magischen Zaubers in dem früher (S. 274 ff.) ausgeführten Sinne einzureihen sind, und die in beiden Fällen auf das allgemeine Prinzip der Zauberhandlungen zurückgehen: auf den Zwang, dem der Wille des Zaubernden die Dämonen unterwirft, die er in seiner Umgebung wirksam glaubt. Diese Dämonen sind vor allem hier in den natürlichen Nahrungsquellen des Menschen, in der sprossenden Pflanze, und auf einer früheren, dem Ackerbau vorausgehenden Stufe der Vegetationskulte in dem wachsenden Tier wirksam. In diesem Sinne sind schon in den Vermehrungszeremonien der Australier alle Formen von Zauberriten vorgebildet (vgl. oben S. 350). Eine mit dem Grundmotiv der Vegetationskulte zusammenhängende Zauberhandlung ist wohl ursprünglich auch der als Einlage des australischen Korroborri besonders beliebte Känguruh- und Opossumtanz: der Mensch, der die Sprünge des Tieres nachahmt, zaubert vor seine eigene Phantasie und vor die seiner Genossen das Tier selbst, und dieser Zauber der Imagination wird für ihn zum wirklichen Zauber, durch den die Tiere ins Leben gerufen werden können.

Bei einer solchen Erhebung der Zauberhandlung zur Kulthandlung kommen nun aber von Anfang an zu den allgemeinen Motiven der ersteren zwei weitere hinzu, durch die hinwiederum der Zauberglaube eine wichtige Verstärkung gewinnt. Das eine besteht darin, daß hier nicht mehr in dem Zauber selbst und in dem in ihm wirksamen Willen des Zaubernden oder wenigstens nicht mehr hierin allein das Vertrauen auf den Erfolg begründet liegt, sondern daß es über dem Menschen stehende, demnach auch mit einer stärkeren Zaubermacht ausgerüstete Wesen sind, die sich als die Vermittler der Zauberwirkungen einschieben. Schon bei den auch in dieser Beziehung eine Vorstufe der Vegetationskulte darstellenden

Totemkulten der Australier spielen die Totems, auf deren Vermehrung zumeist die Zeremonien gerichtet sind, zugleich als Schutzgeister des Stammes die Rolle hilfreicher Mittelwesen. Sobald dann weiterhin unter dem Einfluß des Ackerbaues die eigentlichen Vegetationsdämonen mehr und mehr mit den gesamten Naturerscheinungen zusammenfließen, die für den Ertrag des Bodens bestimmend sind, beginnt bereits an die Stelle der primären Zaubervorstellung, nach der der Zaubernde selbst durch seine Handlung den gewünschen Erfolg herbeiführt, allmählich die sekundäre zu treten, nach der er erst den Willen eines Dämons für sich gewinnen muß, dem allein die Macht zukommt, die Saaten sprießen und die Wolken regnen zu lassen. Das zweite, diese Erweiterung der Zaubervorstellung wesentlich unterstützende Motiv besteht sodann in der gemeinsamen und feierlichen Begehung der Zauberhandlung, durch die die begleitende Stimmung gehoben und damit in gleichem Maße der Glaube an ihren Erfolg gestärkt wird. Hier wirkt dann dieses Motiv wieder auf die Ausstattung der Feste zurück, die nun ebensowohl ein unmittelbarer Ausdruck der erhöhten Stimmung ist, wie sie ihrerseits diese steigert. Damit ist nun noch ein weiterer Übergang nahegelegt, der, ein notwendiger Ausdruck dieser neuen Formen des Zauberkultus, mehr als alle andern Begleiterscheinungen die Brücke bildet, die zu den höheren Kulten hinüberführt. Dieser Übergang vollzieht sich in der allmählich nach Form wie Inhalt sich verändernden Beschaffenheit der sprachlichen Ausdrucksformen der Zeremonien. Solche Formen begleiten den Zauberglauben schon in seinen primitiven und individuellen Äußerungen. Der Zauberspruch, die Zauberformel fehlt nirgends. Aber zunächst ist sie ein nebensächlicher Begleiter der magischen Handlung. Die spezifische Form des Spruchzaubers, bei der das Wort allein oder unter Zurückdrängung der sonstigen Handlung zum Hauptvehikel des Zaubers geworden ist, gehört, ebenso wie das Spruchamulett, im allgemeinen bereits den Rückfallserscheinungen einer höheren Kultur an (vgl. S. 303 f.). Der individuelle Zauber kennt den Zauberspruch nur als einen natürlichen Ausdruck des die Handlung begleitenden und höchstens ihren Effekt verstärkenden Wunsches. In dem Maße wie der Kult zu einem gemeinsamen wird, erhebt sich aber der Zauberspruch, unterstützt

durch den sich gleichzeitig ausbildenden mimischen Tanz, mit diesem zu strengeren rhythmischen Formen; und je mehr namentlich die himmlischen Wetterdämonen als Vermittler des Zaubers sich einschieben, verbindet sich der Zauberspruch zugleich mit der Bitte an diese Mächte um ihre Hilfe. So entsteht als natürliche Steigerung des primitiven Zauberspruchs das Kultlied, das dann freilich noch lange Zeit die Eigenschaften des Gebets und des Zauberlieds in sich vereinigt.

Alle diese Erscheinungen bieten uns die Kultfeste der amerikanischen Stämme, besonders wieder die der Ackerbau treibenden. In der Farbenpracht und grotesken Mannigfaltigkeit der Gewänder und Masken, des Schmuckes der mit Pflanzen, Federn und bunt bemalten Puppen ausgestatteten Altäre, oder endlich der bunten Sandmalereien, die den Boden bedecken, übertreffen die Kultfeste dieser Völker an sinnbetäubender Wirkung wohl alles, was die Phantasie der Orientalen in der Ausstattung der Tempel jemals geleistet hat. Da sich alle diese Kulte im Freien, im vollen Tageslicht abspielen, und da in der Anordnung der Gegenstände und der mimischen Tänze zwar im einzelnen die ästhetische Harmonie nicht fehlt, um so mehr aber im ganzen die bunteste Regellosigkeit herrscht, so begreift man, daß schon die Eindrücke von Licht und Farbe, der betäubende, durch den Schall der Flöten und Zauberrasseln hervorgerufene Lärm und vor allem die nicht selten in das Ekstatische ausartenden Tänze sinnbetäubend und sinnverwirrend wirken müssen. Als inneres, nur mäßig wirkendes Mittel ekstatischer Steigerung tritt dazu der aus langen Röhren oder bei den nördlichen Völkern aus Pfeifen in feierlicher Weise gerauchte, speziell bei den Vegetationskulten zuweilen mit andern Kräutern und Fruchtkörnern untermischte Tabak. Erst der Verkehr mit der weißen Rasse hat dazu auch noch den verderblicheren Genuß des Whisky treten lassen. Einen charakteristischen Bestandteil namentlich der größeren Feste bilden ferner auch hier burleske Tänze und Szenen, die zur Erheiterung der versammelten Kultgenossen in den Pausen zwischen den ermüdenden und erschöpfenden Zeremonien und Gesängen dienen [1]).

---

[1]) Eingehende Schilderungen solcher Vegetationsfeste der Amerikaner bei J. Stevenson, Ethnol. Rep. Washington, VIII, 1886—88, p. 235 ff. (Navajos.) J. W. Fewkes,

Die Grundlagen aller dieser Feste, die zuerst wohl in minder festen Terminen zur Zeit der Saat und der Ernte gefeiert wurden, dann aber unter dem überhandnehmenden Einfluß der Himmelsdämonen auf die Zeiten der Winter- und der Sommersonnenwende übergingen, bilden die Zeremonien, die als unmittelbare Äußerungen des in den Masken und Gewändern der Kultgenossen sich aussprechenden Charakters der Vegetationsdämonen anzusehen sind. Ursprünglich sind hier, wie schon bemerkt, die Darstellenden, nach der das primitive Denken beherrschenden Anschauung der Identität von Bild und Wirklichkeit, selbst solche Dämonen gewesen, und Spuren dieser Anschauung haben sich noch heute erhalten. Nachdem sie aber verblaßt ist, hat die an der Nachbildung des Gegenstandes einmal haftende Zaubervorstellung, unabhängig von der Wurzel, aus der sie entstanden, ihre Stelle behauptet. Während nun die Festgenossen in Masken und Gewandung hauptsächlich die Embleme der Himmelsdämonen, Wolken, Regen, Blitze, an sich tragen, bilden sie in den Tänzen, die sie ausführen, die im Felde lebenden Geister und deren zeugende und fruchtbringende Tätigkeit nach. Sie erscheinen so gewissermaßen als zur Erde herabgestiegene Himmelsdämonen, die den hier tätigen niederen Geistern beistehen. Diese Vorstellung der Herabkunft der himmlischen Wesen im Verein mit der Ausdehnung der Zeremonien über zahlreiche Teilnehmer und über eine längere Zeit bringt es aber zugleich mit sich, daß der Kultus auch über andere Lebensgebiete sich ausbreitet, die irgendwie die Hilfe dämonischer Mächte erheischen. Trotzdem bildet der Vegetationskult fortan das eigentliche Zentrum der Feier, ein sprechendes Zeugnis für die große Bedeutung, die in einer solchen zum Ackerbau übergegangenen primitiven Kultur die Sorge für das Gedeihen der Nährfrüchte einnimmt. Dieser Vorrang spricht sich deutlich auch darin aus, daß nicht bloß die Zeiten dieser Hauptfeste in erster Linie nach Saat und Ernte sich richten, sondern daß auch die Darstellungen der Vegetationsdämonen und die Zeremonien, die sich auf sie beziehen,

---

ebend. XIX, 2, 1900, p. 577 ff. Journal of American Folklore, XIV, 1901, p. 81 ff. (Hopi.) M. C. Stevenson, Ethnol. Rep. XXIII, 1904, p. 108 ff. (Zuñi.) K. Th. Preuß, Das Fest des Erwachens (Weinfest) bei den Cora-Indianern, Verh. des 16. Amerikanisten-Kongresses, 1909, S. 489 ff.

den breitesten Raum einnehmen. Immerhin fehlt es neben dem bunten Getreibe der mit den Bildern des Blitzes, des Regens und der Fruchtkörner versehenen Wolkenmasken auch nicht an Darstellungen von Kriegs- und Krankheitsdämonen, und besonders der Genesungszauber spielt eine wichtige Rolle. Kranke und Invalide bringen den Medizinmännern in solchen Festzeiten ihre Geschenke dar und unterwerfen sich in den Schwitzhäusern einer von verschiedenen Zeremonien begleiteten Zauberkur, während außerdem die bei der Feier gebrauchten Gegenstände als Mittel gegen Krankheitszauber von den Festgenossen nach Hause mitgenommen werden. Auch die feierliche Aufnahme der Kinder in den Bund der Kultgenossen wird auf solche allgemeine Festzeiten verlegt[1]). Diese Weihe wird bei den Navajos und Zuñis in der Weise vollzogen, daß Arme und Beine der Novizen von den Priestern mit geweihten Stäben geschlagen werden, eine Zeremonie, die, wie auch bei den Australiern, von den Eingeborenen selbst in der Regel als eine Probe der Standhaftigkeit gedeutet wird, was aber ihr Ursprung um so weniger sein kann, als diese Weihe schon in einem frühen Lebensalter, meist zwischen dem 4. und 10. Lebensjahr, vorgenommen wird und sich vielfach auch Erwachsene zu den Schlägen hinzudrängen, weil diese als ein gegen alle möglichen Übel wirksamer Gegenzauber gelten. Offenbar ist also diese Weihe ein Zauber, durch den die Kinder für ihr künftiges Leben geschützt werden sollen. Im Vergleich mit der Männerweihe der primitiveren Völker ist jedoch das frühere Lebensalter, in dem das Kind der Zeremonie unterworfen wird, ebenso charakteristisch wie die Verbindung derselben mit den allgemeinen um den Vegetationskult sich konzentrierenden Jahresfesten. In dem Leben des primitiveren Naturmenschen nimmt die Männerweihe eine selbständige und überaus wichtige Stellung mit ihr eigens gewidmeten Festen und lange vorangehenden Vorbereitungen ein, und sie wird erst in dem Lebensalter vorgenommen, in dem der Jüngling unter die Zahl der waffenfähigen Männer aufgenommen wird (vgl. oben S. 351 f.). Nun aber, wo sich ein umfassender und gleichzeitig über die verschiedensten Lebensgebiete sich erstreckender Kultus

[1]) J. Stevenson, Ethnol. Rep. VIII, p. 246 ff.

ausbildet, ist es nicht der mannbare Jüngling, sondern das Kind, das bereits der Weihe unterworfen wird, und diese hat daher nicht sowohl die Bedeutung einer Aufnahme in den Männerbund als die eines Eintritts in die Kultgemeinschaft. Bei den Zuñis wird darum sogar, in merkwürdiger Analogie mit unserer Taufe und Konfirmation, die Zeremonie zweimal im Leben ausgeführt: zuerst im Alter von 4—5 Jahren, wo ein dem Kinde zur Seite stehender Pate die Verantwortung für dasselbe übernimmt, und dann als freiwillige Weihe im Alter von 12 bis 13 Jahren, wo nun die Kinder in manche Geheimnisse eingeweiht werden, z. B. erfahren, daß die Masken der Kulttänze im gewöhnlichen Leben Menschen sind, und wo ihnen selbst eine heilig zu haltende Maske übergeben wird, die sie während ihres ganzen Lebens bewahren [1]).

Spiegelt sich in dieser Erweiterung der Kultzwecke unmittelbar eine Ausdehnung des Machtbereichs der Himmelsdämonen, so vollendet sich damit zugleich jener Übergang der Dämonen in Götter, der in mancherlei märchenhaften Mythen über die Himmelserscheinungen früh schon vorbereitet ist. Mit diesem Übergang ist jedoch die Grenze der eigentlichen Vegetationskulte bereits überschritten; denn es ist der Punkt erreicht, wo sie einem umfassenderen Götterkultus sich einordnen. In den erwähnten Kulten der im Norden von Mexiko ansässigen amerikanischen Ackerbauvölker liegen solche Übergänge schon nahe genug. Aber das Dämonische wiegt noch überall vor, und infolgedessen herrscht hier noch allerwärts der Zauberbrauch in relativ primitiven Formen. Umfassendere Göttergestalten, welche die heterogenen Bestandteile der Kultfeste verbinden, fehlen nicht ganz, doch in dem einzelnen Kultus betätigen sie sich in den alten Formen der durch Zauber wirkenden und durch Zauber unter den Willen des Menschen zu zwingenden Himmelsdämonen, denen als dem Wesen nach ähnliche Gestalten die irdischen Wachstumsdämonen gegenüberstehen. Gerade die Vegetationskulte tragen, auch nachdem sich ein höherer Götterkult entwickelt hat, leicht noch die Spuren solch primitiver Dämonen- und Zaubervorstellungen, nicht bloß bei den alten Mexikanern, wo unter dem

[1]) J. Stevenson, Ethnol. Rep. VIII, p. 266 ff. M. C. Stevenson, ebend. XXIII, p. 95 ff.

Einfluß des Klimas die Sorge um den für das Gedeihen der Nährpflanzen erforderlichen Regen im Vordergrund aller äußeren Lebensinteressen stand. Zugleich ist aber hier, ähnlich wie in den Sonnenwendfesten der Alten Welt, die Assimilation zwischen Naturmythus und Dämonenglauben, die bei den primitiveren Völkern erst in ihren Anfängen zu bemerken war, eine vollständigere geworden, oder es sind auch, wie die römischen Lemurien und der Kultus der chthonischen Götter bei den Griechen dies zeigen, weitere aus dem Gebiete der Seelenvorstellungen stammende Motive vorherrschend geworden, so daß in dem verwickelten Gewebe animistischer und naturmythologischer Vorstellungen der ursprüngliche Kern dieser Kulte kaum mehr zu erkennen ist. Ein sprechendes Beispiel solcher Umwandlungen ist hier vor allem der Dionysoskult mit seinen zum Teil über den Naturmythus selbst schon hinausreichenden religiösen Motiven. Wir verlassen darum an dieser Stelle das Gebiet der eigentlichen Vegetationskulte, um im nächsten Kapitel auf diese seine Nachwirkungen zurückzukommen. Hier muß nur noch zweier kultischer Bräuche gedacht werden, die nach ihrem psychologischen Charakter deutlich den Punkt bezeichnen, wo die Himmelsdämonen über die irdischen Vegetationsgeister den Vorrang gewonnen haben, und die daher in diesem Sinne die Ausmündung dieser Kulte in den Kultus der Himmelsgötter vorausverkünden. Es sind zwei Zeremonien, die in den primitivsten Vegetationskulten wahrscheinlich fehlen, und von denen die eine die beginnende, die andere die vollendete Vorherrschaft der Himmelsdämonen bezeichnet: der Wasser- und der Feuerzauber. Wie diese Ausdrücke an die früher (S. 411 ff.) besprochene Lustration durch Wasser und durch Feuer zurückerinnern, so mag es in der Tat sein, daß die Stellung, die jene Lustrationsformen als einander ergänzende Riten einnehmen, hier einen assoziativen Einfluß ausgeübt haben, wie er auch sonst noch in der Neigung zur Koordination dieser Elemente des Wassers und des Feuers sich ausspricht, bei der Vegetation aber wohl durch das Bedürfnis nach dem wohltätigen Wechsel von Regen und Sonnenschein unterstützt wird.

f. Der Wasser- und Feuerzauber in den Vegetationskulten.

Der Wasserzauber tritt uns in einer Form, in der er augenscheinlich seinen ursprünglichen Charakter noch verhältnismäßig rein bewahrt hat, bei denselben Völkern Neu-Mexikos und Arizonas entgegen, die, wie wir oben sahen, in so ausdrucksvoller Weise das Zusammenwirken der himmlischen und der irdischen Vegetationsgeister bei ihren Kulten veranschaulichen. Eine der Zeremonien bei dem Fest der Sommersonnenwende besteht nämlich darin, daß die Mitglieder der Regenpriesterschaft der Zuñis in langsamer Prozession, mit Lehmmasken als Bildern der fruchttragenden Erde versehen, aber sonst unbekleidet durch die Dörfer ziehen und, während sie dicht an den Häusern vorbeigehen und in unverständlicher Sprache ihre einförmigen Beschwörungen singen, von den auf den Dächern stehenden Frauen mit Wasser begossen werden[1]. Daß zur Erbittung von Regen Prozessionen von Priestern und Laien veranstaltet werden, ist eine auch sonst häufig vorkommende Erscheinung, die in katholischen Ländern noch heute beobachtet werden kann. Aber während diese Zeremonie im letzteren Fall z. B. ganz zu einem magischen Zauber abgeblaßt ist, der dem vom Priester getragenen Allerheiligsten und den Gebeten der Gläubigen zugeschrieben wird, hat sich in jener Prozession der Zuñis noch ganz die handgreiflichere Form eines symbolischen Zaubers erhalten, indes zugleich die ausgeführte Zeremonie deutlich die Überordnung der himmlischen über die irdischen Vegetationsdämonen ankündigt. Denn die letzteren werden offenbar durch die mit Lehmmasken bekleideten Priester dargestellt, während das von oben kommende Wasser als vom Himmel gespendet gilt. Auch hier ist es aber nicht die Vegetation selbst, sondern die Tätigkeit der in ihr wirksamen Geister, der dieser Segen zugute kommt. Mit diesen Vorstellungen stimmen auch durchaus andere, die gleichen Feste begleitende Zeremonien überein: die Besprengung der auf den Altären ausgestellten Frucht- und andern Gaben mit einem Wasser, das von den Priestern aus

[1] J. W. Fewkes, Journal of Amer. Ethnol. I, 1891, p. 18 ff. M. C. Stevenson, Ethnol. Rep. XXIII, p. 152.

heiligen Quellen gesammelt und aufbewahrt wird, und das man auch als Heilmittel verwendet[1]).

In der Form von Überlebnissen aus untergegangenen Kulten haben sich nun solche in das Gebiet des Wasserzaubers gehörige Bräuche in den Saat-, Ernte- und Sonnenwendfesten zahlreicher Kulturvölker erhalten: so in der Wasserbegießung der Ackerknechte oder einer Feldarbeiterin, des »Regenmädchens«, ebenso in dem offenbar dafür stellvertretend vorkommenden Eintauchen eines mit Gewändern bekleideten Baumes in Wasser, — Sitten, wie sie zum Teil heute noch bei nord- wie südeuropäischen Völkern geübt werden[2]).

Verrät sich der Wasserzauber schon dadurch, daß er auf eine verhältnismäßig einfache Assoziation zurückführt, als eine wahrscheinlich sehr primitive, eben darum aber auch in wechselnden Formen sehr verbreitete und dauernde Erscheinung, so verhält es sich in beiden Beziehungen anders mit dem Feuerzauber, der an sich offenbar eine bereits weiter fortgeschrittene mythologische Entwicklung voraussetzt, deshalb aber im ganzen weniger verbreitet ist und mit der Zeit, beim Verblassen der zugrunde liegenden Dämonenvorstellungen, wohl auch eher wieder verschwindet. In seiner ursprünglichen, barbarischen Form besteht er darin, daß meist bei dem Fest der Wintersonnenwende ein Mensch verbrannt wird, und daß man in diesem Menschenopfer einen Zauber sieht, der die Saat des künftigen Jahres fruchtbar machen soll. In dem Kultus der Mexikaner, bei dem Menschenopfer überhaupt eine hervorragende Rolle spielten, kam dieses in den beiden Formen des Wasser- und des Feueropfers vor. Am Ende wie zu Beginn der trockenen Jahreszeit wurden Kinder, bekleidet mit den Attributen der Götter, in die Lagune von Mexiko geworfen, angeblich um Regen zu erflehen. Zur Zeit der Wintersonnenwende aber wurde nach uralter Sitte die Zeremonie der Feuerbohrung geübt, bei der man durch einen in trockenem Holze gedrehten Stab ein Feuer als Bild der neu erstehenden Sonne entzündete, indes gleichzeitig Menschen, mit den Gewändern der Sonnen- und Feuergötter angetan, ins Feuer geworfen

[1]) M. C. Stevenson, a. a. O. p. 173 ff.

[2]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 327 ff. Grimm, Deutsche Mythologie[4], I, S. 494.

wurden[1]). K. Th. Preuß hat schon bemerkt, daß hier — darauf deuten sowohl die Verkleidungen hin, mit denen die Opfer ausgestattet, wie die Ehrungen, die ihnen bisweilen vorher zuteil wurden — der geopferte Mensch selbst als Stellvertreter des Gottes und daher ursprünglich wohl als der Gott selbst angesehen war, analog wie die Maskentänzer in Arizona und Neumexiko noch heute zum Teil als die wirklichen Regendämonen und Ahnengeister gelten, die sie nachbilden. Trifft dies zu, dann ist aber auch die meist diesen Zeremonien zugrunde gelegte Auffassung eines Opfers in dem uns geläufigen Sinne, nach dem man durch die dargereichte Gabe die Götter günstig stimmen und dadurch Regen wie Sonnenschein von ihnen erflehen wolle, wenigstens für den Ursprung des Ritus nicht zulässig. Gilt der Geopferte als Repräsentant der Gottheit oder gar als der Gott selbst, so kann die Zeremonie nicht als Bittopfer, sondern nur als Zauber gedeutet werden, und zwar als eine jener Formen des direkten Zaubers, die uns überall als die ursprünglichsten begegnet sind (S. 271). Bei dem Wasserzauber sind es, wenn wir der Analogie mit der oben geschilderten Regenprozession der Zuñis und den ihr entsprechenden Rudimenten bei den Kulturvölkern der Alten Welt vertrauen dürfen, die kleinen irdischen Vegetationsdämonen, die durch das vom Himmel stammende Naß zur Tätigkeit erweckt werden sollen; beim Feuerzauber ist es die für alles Wachstum erforderliche Kraft der Sonne, deren Wiedererneuerung man durch den Zauber fördern will. Dem entspricht es, daß bei dem mexikanischen Wasserzauber Kinder geopfert, zum Feuerzauber dagegen Erwachsene, zumeist wohl Kriegsgefangene, verwendet wurden. Hier war der im Feuer getötete Mensch die alte Sonne, die durch die Verbrennung als die neue geboren, und deren Entstehung außerdem durch die Zeremonie des Feuerbohrens nachgeahmt wurde.

So verwandt hier auf den ersten Blick aber auch das Wasser- und das Feueropfer erscheinen mögen, so setzt das letztere doch bereits bei seiner Entstehung einen weiter entwickelten Naturmythus voraus. Bei dem Regenzauber stehen die irdischen Vegetationsgeister im Vordergrund und unter den himmlischen die Spender des Regens,

---

[1]) K. Th. Preuß, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus, Bd. 86, 1904, S. 108 ff.

die auch später das Gebiet des eigentlichen Dämonenglaubens noch kaum überschreiten. Doch die alte Sonne, die im Sommer ihr Feuer verbraucht hat und einer neuen, jugendlichen Platz machen oder selbst sich verjüngen muß, sie ist eine Vorstellung, die bereits tief in den Anschauungskreis des Naturmythus hinüberführt. Der Vorgang, den die Zeremonie des Feuerzaubers nachbildet, ist daher auch kein irdischer mehr, wie der des Wasserzaubers, sondern ein himmlischer, bei dem, wie überall in den aus dem Naturmythus entspringenden Kulten, die Himmelsvorgänge in den kultischen Handlungen nachgebildet werden, um sie dem Willen des Menschen zugänglich zu machen. Sobald die Vegetationskulte hauptsächlich auf diese Wärme und Licht spendenden Mächte übergehen, ist daher auch der Schritt in den Naturmythus und in den von ihm getragenen Kultus nahegelegt, zu dem sich dann auf einer späteren Stufe noch ein den Himmelsgöttern gegenübertretendes Gebiet unterweltlicher Naturgötter hinzugesellt. Sie lösen nun die irdischen Vegetationsdämonen ab, um damit freilich auch der Vorherrschaft der spezifischen Vegetationskulte ein Ende zu bereiten.

Jenes Feueropfer, bei dem ein irdischer Repräsentant eines Sonnen- oder Feuergotts verbrannt wird, damit statt seiner ein neuer entstehen könne, liegt jedoch immerhin noch so sehr im Übergang von dem an die Bestellung des Feldes gebundenen Dämonenkult zum Götterkult, daß er von jenem um so weniger abgelöst werden kann, als die Kulthandlungen selbst, die beiden Gebieten angehören, offenbar wieder assoziativ aufeinander eingewirkt und sich so zu parallel gehenden Zeremonien gestaltet haben, bei denen die ursprünglich namentlich in dem Feuerzauber enthaltenen naturmythologischen Elemente verdunkelt wurden. Dies läßt sich an den Transformationen verfolgen, die infolge der Ablösung des Menschenopfers eingetreten sind, und die hier eine analoge Wirkung äußern, wie sie uns bei den entsprechenden Umwandlungen des den Ahnengeistern dargebrachten Opfers begegnet ist (S. 422 f., 430). Schon in Mexiko waren in diesem Sinne unter dem Einfluß der zahlreichen, mit der Vegetation in Beziehung stehenden Kultfeste Substitutionen eingetreten. So wurde bei einem dieser Feste das Bild des Sonnengotts zuerst aus Mohn geformt, dann das Herz der Figur mit einem Pfeil durchbohrt und endlich das Ganze zerteilt und von den Priestern

und dem König gegessen[1]), eine Zeremonie, die auf das einstige Opfer eines den Gott vertretenden Menschen hinweist, dessen Fleisch verzehrt worden war. Das primitive Motiv des Kannibalismus, das in der Aneignung der seelischen Kraft des Getöteten besteht (S. 427), wiederholt sich hier auf einer höheren Stufe, auf der sie uns in ihren Überlebnissen noch mannigfach begegnen wird: nicht die Kraft des andern Menschen, sondern die des Gottes, den jener vertritt, will der Opfernde sich aneignen. Es mag sein, daß das mit der höheren Gesittung sich einstellende Widerstreben gegen den Kannibalismus auch bei dieser Substitution des künstlich gemachten Götterbilds für das lebende beteiligt gewesen ist. Nicht minder war aber hier wohl der in der Nachbildung der Menschengestalt in einem Mohnkuchen klar angedeutete Übergang des blutigen zum vegetabilischen Opfer wirksam, der einerseits eng mit der in den Vegetationskulten zum Ausdruck kommenden Kultur des Bodens zusammenhängt. Diese Kultur selbst ist dabei wiederum wohl in höherem Maße Ursache wie Wirkung der zunehmenden Gesittung.

Halten wir auch hier an dem Prinzip fest, daß, wo immer Kultformen verschiedener Gradabstufungen im Sinne einer Umwandlung in stellvertretende Symbole vorkommen, die Wirklichkeit früher ist als das Symbol, so bieten sich uns nun teils in noch lebendig gebliebenen Vegetationskulten, teils in den aus solchen herstammenden Saat- und Erntebräuchen überall Erscheinungen, die als Rudimente eines Feueropfers gedeutet werden können. Bei diesem wird dann, ganz so wie bei den mimischen Tänzen und Umzügen, der Mensch selbst als ein irdischer Dämon aufgetreten sein, der auf die ihm gleichenden himmlischen seinen Zauber ausübte. Doch ist hier im allgemeinen früher als bei den andern analogen Nachbildungen der Mensch wiederum durch Tiere oder andere stellvertretende Objekte abgelöst worden. So werfen noch heute die Zuñis in Neu-Mexiko das Mehl, das sie zuvor zur Nachbildung von Wolken- und andern Dämonen verwendet haben, teils in das Wasser, teils in das Feuer, während sie gleichzeitig davon genießen[2]). Auch bei

[1]) Preuß, a. a. O. S. 111.
[2]) M. C. Stevenson, Ethnol. Rep. XXIII, p. 173 ff.

den Frühsommerfesten der abendländischen Kulturvölker gehen den erwähnten Rudimenten des Wasserzaubers solche des Feuerzaubers parallel. So wenn in slavischen und germanischen Ländern ein Baum geschmückt und dann durch ein Strohfeuer in Brand gesetzt, oder wenn eine Eiche entzündet und als Feuerrad vom Berg ins Tal gewälzt wird. An andern Orten ziehen zu Anfang des Frühlings Winter und Sommer, der erste durch einen mit Stroh, der zweite durch einen mit grünem Reisig bekleideten Burschen dargestellt, umher, oder es wird ein eigens zu diesem Zweck angefertigter Strohmann angeblich als Winter verbrannt[1]). Bei diesen letzteren Bräuchen hat dann offenbar zugleich ein Bedeutungswandel eingegriffen, wie er bei dem allmählichen Übergang in bloße, von der Jahreszeit abhängige Jugendspiele oft eintritt: die verbrannte Strohpuppe repräsentiert nun nicht mehr die alte, unbrauchbar gewordene und neu zu entzündende Sonne, sondern den Winter, dessen Ende man in dem auflodernden Freudenfeuer begrüßt. So ist hier das alte Feueropfer zuerst vom Menschen auf einen Baum oder Strohmann und endlich von der lebendig gedachten Winter- und Sommersonne auf symbolische Bilder der Jahreszeiten übertragen worden, bis gelegentlich selbst diese übertragene Bedeutung mehr oder minder verloren ging, so daß das angezündete Feuer nur noch als allgemeiner, auf beliebige andere Gelegenheiten übertragbarer Ausdruck der Festfreude übrig blieb.

g. Einfluß der Vegetationskulte auf die Opfervorstellungen. Das Bitt- und Dankopfer.

Sind nach allem dem der Wasser- und der Feuerzauber trotz der nahen Berührungen, in die sie in vielen Festbräuchen treten, wesentlich verschiedenen Ursprungs, so macht sich nun diese Divergenz ihrer Ausgangspunkte auch in den abweichenden Beziehungen geltend, in die beide zu den Opfervorstellungen treten. Der Wasserzauber bleibt im ganzen diesen ferner; er nähert sich ihnen nur durch jene Lustrationsvorstellungen, die zugleich seine Assoziation mit dem Feuerzauber bewirken. Unter ihrem Einfluß kann

[1]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 177 ff., 462 ff. Weitere Beispiele au verschiedenen Ländergebieten bei Frazer, The golden Bough², III, p. 312 ff.

so neben der Hauptform des im Feuer dargebrachten Opfers auch die Nebenform entstehen, daß ein Teil des Ertrags der Felder in das Meer oder in einen vorbeifließenden Bach versenkt wird, wie wir das oben schon bei gewissen, einander parallel gehenden Feuer- und Flußopfern der Zuñis gesehen haben (S. 539). Analog findet sich in den Rudimenten einstiger Sonnenwendfeste in europäischen Erntebräuchen neben dem Verbrennen das Ertränken des den einstigen Vegetationsdämon darstellenden Baumes oder einer aus Ähren geflochtenen Puppe[1]).

In allen diesen Fällen ist das Opfer sichtlich wiederum aus dem Zauber hervorgegangen. Das gespendete Opferkorn oder Opfermehl hat ursprünglich, wie das deutlich noch die Opferbräuche bei den amerikanischen Vegetationskulten zeigen, nicht im geringsten etwa den Charakter einer Dankesspende an die hilfreichen Dämonen. Vielmehr will es die Mitwirkung dieser Dämonen für die nächste Saat und Ernte sichern. Dazu ist aber vor allem nötig, daß die Dämonen, die in der keimenden und reifenden Frucht selbst leben, dem Boden erhalten bleiben. Nicht um die geopferte Frucht als solche handelt es sich also bei diesem primitiven Vegetationsopfer, sondern um die in ihr tätig gedachten Wachstumsgeister, die in dem Acker zurückbleiben müssen, wenn dieser von neuem Früchte tragen soll. So findet sich denn auch in den ursprünglichen Ackerkulten keinerlei Andeutung davon, daß die zurückgelassenen Frucht- und Ährenreste als Dankesspenden an die Vegetationsgeister betrachtet würden, und selbst noch in den analogen Rudimenten heutiger Erntebräuche ist von solchen in sie hineingedeuteten Dankgefühlen sicherlich wenig zu finden. Wenn daher in deutschen und slawischen Ländern die letzte Garbe auf dem Felde angeblich als Gabe für die Holzfräulein stehen bleibt, so schimmert hier, da das Holzfräulein doch nur eine Verkleidung der Wachstumsdämonen selbst ist, ziemlich deutlich noch die ursprünglichere Auffassung durch, daß diese hilfreichen Geister zurückbleiben müssen, wenn man ihres Beistandes im nächsten Jahre sicher sein will. Oder wenn in andern Fällen ein aus den letzten Garben verfertigter Strohmann verbrannt

---

[1]) Simrock, Deutsche Mythologie 5, S. 582. Mannhardt, a. a. O. I, S. 351 ff., II, S. 264 ff.

oder in den Bach geworfen wird, damit es im nächsten Jahr eine gute Ernte gebe, so liegt vollends hier das Zaubermotiv des einstigen Opfers noch offen zutage[1]). So zeigen gerade die Erntebräuche deutlich, daß der Zauber früher ist als das eigentliche Opfer, daß aber in diesem selbst nach seinen weiteren Umwandlungen überall noch die Zaubervorstellung anklingt. Auch hier ist es der unter dem Einfluß der Himmelsdämonen und des Naturmythus sich vollziehende Bedeutungswandel, der in diesen primitiven Opfervorstellungen den Zaubergedanken allmählich hinter andern Motiven, die sich aus ihm entwickeln, verbirgt, ohne daß er freilich jemals ganz aus ihnen verschwände. Angedeutet wird aber ein solcher Übergang schon in der äußeren Form des Ernteopfers, das, in dem Maße als bei ihm die Himmelsdämonen zur Vorherrschaft gelangen, die andern Opferformen, das Zurücklassen einer Garbe auf dem Felde, ihre Hingabe an den strömenden Bach, zurücktreten läßt, bis schließlich die Verbrennung der Opfergabe allein übrigbleibt. Hier vereinigt sich dann zugleich dieses aus dem Kultus der himmlischen Vegetationsdämonen entstandene Feueropfer mit dem blutigen Opfer, und im Anschluß an das letztere kann nun auch die Getreide- und Mehlspende weit über das Gebiet der Vegetationskulte hinaus an den verschiedensten Opferhandlungen, insbesondere an der religiös bedeutsamsten, dem Sühnopfer, teilnehmen. Diese Verbindung wirkt aber ihrerseits wieder an der Loslösung der Opferidee von den primitiven Zaubervorstellungen mit, wenn sie auch, so wenig wie der unter dem Einfluß der Tabubräuche geschehende Übergang des Zauber- in das Sühnopfer, jemals das Opfer ganz seiner magischen Bedeutung berauben kann. Ohne diese, die ihm von seinem Ursprung her anhaftet, würde eben das Opfer aufhören, Opfer zu sein. Nicht darin besteht daher überhaupt die Entwicklung der Opferidee, daß aus ihr die Zaubervorstellung gänzlich verschwindet, sondern darin, daß die letztere andere Elemente assimiliert, durch welche sie selbst der religiösen Entwicklung dienstbar gemacht wird. Ein Element solcher Art haben wir bereits in jenem Begriff der Sühne kennen gelernt, durch welche die primitive Zauberhandlung zuerst zu einer aus religiösen Motiven entspringenden Opferhand-

[1]) Mannhardt, a. a. O. I, S. 77 ff., II, S. 265.

lung sich erhoben hat. Für die Weiterbildung der Opferidee in den Vegetationskulten ist nun die Verdrängung der andern, primitiveren Opferformen, der Zurücklassung auf dem Felde, der Versenkung im Wasser, durch das Feueropfer von doppelter Bedeutung. Erstens ist das letztere, gleich dem Feuerzauber, aus dem es hervorgeht, ein Ausdruck des wachsenden Einflusses der himmlischen Vegetationsdämonen; und zweitens erfährt die teilweise schon im Totenopfer beginnende Ablösung des blutigen Opfers durch Spenden, deren Wert in dem Ertrag menschlicher Arbeit liegt, eine weitere wichtige Fortbildung in der Hingabe von Früchten des Feldes und aus ihnen bereiteten Opferspeisen, die hier nicht mehr, wie im primitiven Totenopfer, für die Seelen der Toten, sondern für die Naturdämonen und dann in der weiteren Entwicklung dieser Kulte für die Götter bestimmt sind. Hier wirkt dann dieser Vorgang wieder auf das blutige Opfer zurück. Denn wie der Ackerbauer seine Spende an Früchten, so beginnt nun der Nomade das Opfer der dargebrachten Tiere in dem Maße als eine der eigenen Arbeit abgerungene Gabe anzusehen, als die Kultur in der fortschreitenden Züchtung der Nutztiere auch in das nomadische Leben eindringt.

Auf diese Weise entwickelt sich in den Vegetationskulten von allen Seiten her das ursprüngliche Zauberopfer zum Bitt- und Dankopfer. Beide, Bitte und Dank, gehören zusammen. Es gibt kein Dankopfer, dem nicht auch schon die Bitte um die fernere Gunst der Dämonen und Götter beigemischt wäre, und in dem Glauben, dieser Bitte durch das Opfer Gewährung zu schaffen, liegt eben hier zugleich der kontinuierliche Zusammenhang mit der einstigen Zauberhandlung. Das Bitt- und Dankopfer findet sich aber in so früher Zeit als ein Bestandteil der Saat- und Erntefeste bei den ackerbauenden Kulturvölkern der Alten Welt, daß es wohl zu begreifen ist, wenn man diese besondere Form zumeist auf das Opfer überhaupt ausgedehnt und danach dieses von Anfang an als eine Gabe an die Gottheit betrachtet hat, die nach Analogie menschlicher Tausch- und Dankgeschenke zu beurteilen sei. Schon ein Blick auf die Entwicklung der semitischen, vor allem der israelitischen Opferkulte, in denen das in seinen Motiven durchaus abweichende Sühnopfer die erste Stelle einnimmt, widerspricht einer solchen Annahme. Betrachtet man aber vollends die primitiveren Zustände, in

denen die Vorstufen des späteren Opferkultus noch ganz unvermischt mit den einer höheren Kultur angehörenden Motiven vorkommen, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß gerade jene Opferform, in der man das Urbild des Opfers überhaupt sieht, das Bitt- und Dankopfer, vielmehr die späteste ist, die den eingreifendsten Bedeutungswandel voraussetzt. Statt den Opferbegriff der heutigen Kulturvölker oder den durch rationalisierende Popularisierung desselben gebildeten Begriff des Geschenks auf alle Opferkulte zu übertragen, müssen wir daher umgekehrt von den Bedeutungen ausgehen, die das Opfer da besitzt, wo es uns zuerst als ein von der Zauberhandlung des Primitiven sich scheidender gemeinsamer Brauch begegnet.

Hier lassen sich nun deutlich drei Ausgangspunkte des Opfers unterscheiden. Der erste ist die Ausstattung der Toten bei dem Begräbnis. Sie entspringt wahrscheinlich schon in ihren frühesten Gestaltungen aus einer Mischung von zwei Motiven: aus dem Wunsch, den Toten mit den Mitteln zu versehen, deren seine im Körper verbleibende Seele bedarf, und aus dem Streben, den Dämon zu beruhigen, in den diese Seele übergeht, und dadurch die Lebenden vor Schaden zu bewahren. Das erste dieser Motive liegt noch jenseits der Opferideen, das zweite reicht schon ganz in ihr Gebiet hinüber: es verwandelt daher erst die Versorgung der Leichen mit Nahrung und andern Mitteln des Lebens in die primitivste Opferform: in das Totenopfer. Der zweite Ausgangspunkt liegt in den Tabuvorstellungen. Ihnen entspringt der Wunsch nach Reinigung und Entsühnung. Dabei liegen die mythologischen Vorstellungen über die Natur der zu sühnenden Schuld zunächst ganz außerhalb der religiösen und der sittlichen Sphäre, um dann aber allmählich mehr und mehr in diese überzugehen. So entsteht als zweite wichtige Opferform das Sühnopfer, das in seiner engen Beziehung zu den Vorstellungen des Unreinen und des Heiligen die Spuren seines Ursprungs aus dem Tabu noch deutlich an sich trägt. Der dritte Ausgangspunkt liegt endlich in den Vegetationskulten. Hier wiederholt sich auf einer höheren Stufe jenes Motiv der Gewinnung der Gunst dämonischer Mächte, das in roherer und individueller Form schon dem Totenopfer zugrunde liegt. Indem aber diese Gunsterweisung in der Beihilfe der Wachstumsdämonen bei

der auf die Befriedigung der notwendigsten Lebensbedürfnisse gerichteten menschlichen Arbeit besteht, wird hier das Opfer zum Bitt- und Dankopfer, das nun mit dem Sühnopfer zusammen den weiteren Opferkultus beherrscht. Insofern sich aber dieses Opfer immer mehr den himmlischen Vegetationsdämonen zuwendet, steigern sich in ihm, ebenso wie in den begleitenden liturgischen Formen, die Vorstellungen von der Größe und umfassenden Macht dieser Himmelsdämonen; und so trägt dieses Opfer zu einem wesentlichen Teil dazu bei, diese Dämonen selbst in Himmelsgötter überzuführen. Damit fällt nunmehr die weitere Entwicklung des Opfers der Betrachtung des Naturmythus und der aus ihm erwachsenden religiösen Vorstellungen zu. Hier war nur auf die noch inmitten des Dämonenkultus liegenden Ausgangspunkte und Ursprungsformen dieser folgenreichen Entwicklung hinzuweisen.

h. Nachwirkungen der Vegetationskulte in Brauch und Sitte.

Wie die Kultur des Bodens den ersten entscheidenden Schritt zur Kultur überhaupt bezeichnet, so scheinen auch keine andern Erinnerungen so fest zu haften, wie jene, die an die frühesten Formen der Bearbeitung des Bodens und an die Vorstellungen geknüpft sind, die sich der primitive Mensch von dem Keimen und Wachsen der Saaten und von den Einflüssen gemacht hat, von denen das Gedeihen seiner durch eigene Arbeit dem Boden abgerungenen Nährfrüchte abhängt. Wie kommt es aber, so kann man fragen, daß gerade hier die primitiven Vorstellungen und die an sie gebundenen Kulte wohl länger als irgendwo sonst, wenn auch zuletzt in gänzlich veränderten Formen, in dem Gedächtnis einer jenen Anfängen längst entwachsenen Kultur nachwirken? Sichtlich sind es zweierlei Bedingungen, die bei dieser Langlebigkeit der Agrarkulte und ihrer Überlebnisse zusammenwirken. Auf der einen Seite sind es die unberechenbaren, von der eigenen Tätigkeit gänzlich unabhängigen Glücksfälle, die auf diesem Gebiet mehr wie auf jedem andern den Menschen dazu drängen, nicht der eigenen Arbeit, sondern der Gunst oder Ungunst dämonischer Mächte Erfolg wie Mißerfolg seiner Bemühungen beizumessen. Für den primitiven Ackerbau stehen daher die Zufälle des Wetters dicht neben dem unabwendbaren Anfall der Krankheit. Dort wie hier sind es Dämonen, von denen alles Un-

heil, von denen aber in diesem Fall auch alles Heil kommt. Diese doppelseitige Natur der Ackerdämonen erhebt sie alsbald auf eine höhere Stufe. Nun gilt es nicht bloß mehr, übelwollende Geister fernzuhalten, sondern im Vordergrund steht das entgegengesetzte Motiv: die wohltätigen Geister der Fruchtbarkeit und des Wetters günstig zu stimmen, denen, die in den Saaten selbst tätig sind, bei ihrer Arbeit zu Hilfe zu kommen, und die himmlischen Dämonen, die dem Boden Regen und Sonnenschein spenden, zur Tätigkeit anzufeuern. Auf der andern Seite ist die Arbeit des Ackerbauers nach Raum und Zeit die unveränderlichste. Auch die Beihilfe der domestizierten Ackertiere und die Verbesserung der Ackergeräte hat die Abhängigkeit der Arbeit des Landmanns von der Gunst und Ungunst des Wetters so wenig wie die Beziehung von Saat und Ernte zum Wechsel der Jahreszeiten wesentlich geändert. So begleiten denn Saat-, Ernte- und Sonnenwendfeste die Kultur des Bodens von ihren frühesten Anfängen an. Alle diese Feste sind ursprünglich Zauberkulte, die, so lange nur der Aussaat eine gewisse Pflege gewidmet wird, während alles andere der natürlichen Triebkraft des Bodens selbst überlassen bleibt, vor allem den Dämonen des fruchtbaren Bodens selbst gelten, denen der Mensch in phallischen Tänzen und andern Fruchtbarkeitszeremonien als ihr Helfer sich zugesellt. Zwei Ursachen bedingen dann die allmähliche Umkehrung dieses Verhältnisses: die eine besteht in der in den Vordergrund tretenden Macht der himmlischen Vegetationsdämonen, die andere in den größeren Ansprüchen, die an die eigene Feldarbeit gestellt werden. Jetzt ist es daher nicht mehr der Mensch, der die Tätigkeit der Felddämonen anregt, sondern diese werden die unsichtbaren Helfer des Ackerbauers bei seiner Arbeit, und die Himmelsdämonen wandelt er unter dem Drang der nämlichen Vorstellung ebenfalls in helfende Geister um, die ihm, wenn die Ackerkulte mit dem Ahnenkultus verschmelzen, zu hilfreichen Ahnen werden, die sich hinter den Wolken verbergen.

Alle diese Vorstellungen verschwinden nun im allgemeinen in rückwärts gekehrter Ordnung, und zugleich verschwinden, nur erheblich langsamer, die an sie geknüpften Kulte. Die zuletzt gekommenen Vegetationsdämonen, die himmlischen, treten am frühesten zurück, indem die Himmelsgötter sie ablösen, deren umfassenderer

Machtbereich sie der ausschließlichen Fürsorge für den Boden entrückt. Ungleich beharrlicher sind die Dämonen des Ackers selbst, die als spukhafte Gestalten, ähnlich den sonstigen in Wald und Feld schweifenden Wesen, aus denen sie wahrscheinlich hervorgegangen sind und mit denen sie zuweilen wieder zusammenfließen, bis in eine späte Kultur hineinreichen. Darin folgen solche Geister wie der Kornbock, die Kornmutter und ähnliche, wie sie sich noch in den Glauben der Gegenwart erstrecken, wiederum dem allgemeinen Prinzip, daß die primitivsten mythologischen Vorstellungen am längsten dauern, weil die Bedingungen zu ihrer Neubildung und darum auch die zur Erhaltung ihrer Tradition bestehen bleiben, wie sehr sich auch die sonstigen mythologischen und religiösen Elemente verändern mögen, mit denen sie sich verbinden können.

Von diesem Fortleben der Vegetationsdämonen selbst unterscheidet sich nun das ihrer Kulte in charakteristischer Weise. Sie sind vor allem beharrlicher als jene. Denn in ihnen hat sich nicht bloß die Erinnerung an die kleinen und flüchtigen Gestalten der fruchtbaren Erde selbst erhalten, sondern neben diesen und mehr als sie leben namentlich in den größeren Saat-, Ernte- und Sonnenwendfesten die Himmelsdämonen fort, wie das die weit verbreiteten Nachklänge des alten Wasser- und Feuerzaubers bezeugen. Doch dabei haben zugleich diese Kulte einen so eingreifenden Bedeutungswandel erfahren, daß von ihrem ursprünglichen Inhalt fast nichts übrig geblieben ist als die äußere Bindung an eine bestimmte Jahreszeit oder an gewisse mit der Feldarbeit, namentlich der Einbringung der Ernte, regelmäßig wiederkehrende Vorgänge, während die Kulte selbst zu reinen Äußerungen der Festfreude geworden sind. Wenn trotzdem auch solche Bräuche, wie die Wassertaufe des Regenmädchens oder die Verbrennung des Strohmanns im Frühjahr, die verschollenen Kulte, auf die sie zurückweisen, lange überdauert haben, so liegt die allgemeine Bedingung hierzu schließlich in der einer jeder eindrucksvollen Handlung eigenen und sie ungleich mehr als die flüchtigere Vorstellung gegen den Untergang schützenden Tendenz zur Wiederholung. Eine Vorstellung schwindet, wenn ihre Entstehungsbedingungen aufhören wirksam zu sein. Eingeübte Handlungen wiederholen sich aber schon im individuellen Leben, auch wenn sie zwecklos geworden sind, gewohnheitsmäßig, ohne daß man sich

über ihre Ursachen Rechenschaft gibt. Wo solche Handlungen Bestandteile einer gemeinsamen Sitte werden, da schieben sich ihnen nun, wenn die Motive, aus denen sie ursprünglich hervorgegangen waren, verblassen, neue Motive unter, die nach den allgemeinen Gesetzen des assimilativen Bedeutungswandels zuerst zu dem ursprünglichen Motiv hinzugetreten sind und dann eventuell abermals mit weiteren Motiven sich verbinden können, um schließlich die Handlung, ohne daß sie wesentliche Änderungen ihrer Form zu erfahren braucht, in völlig neuer Bedeutung zurückzulassen [1]). Was gegenüber den analogen Vorgängen der Sprache diesen Bedeutungswandel im Gebiet der Sitte zu einer so augenfälligen Erscheinung macht, das ist jedoch der Umstand, daß sich die äußere Handlung, die eine ähnlich relativ bleibende Form ist wie der Lautbestand eines Wortes, in diesem Fall zu ihrem Bedeutungsinhalt weit weniger indifferent verhält wie der Laut zum Begriff. Hier ist der Laut ein bloßes äußeres Symbol für den neuen Inhalt geworden, dem wir als solchem überhaupt keine Bedeutung mehr beilegen. Der Handlung dagegen und besonders der mit einer gewissen ausdrucksvollen Feierlichkeit vorgenommenen Kulthandlung haftet eine niemals zu verwischende Beziehung auf irgendeinen Bedeutungsinhalt an. Ist dieser der Feier selbst abhanden gekommen, so bleibt daher die Form einer solchen vormaligen Kulthandlung als ein aus dem nächsten noch in das Bewußtsein fallenden Anlaß nicht zu erklärender Ausdruck stehen, der als ein fortdauerndes Rätsel empfunden wird. In solchen Fällen ist dann stets die Gefahr vorhanden, daß man die Handlung, um sie einigermaßen verständlich zu machen, aus untergeschobenen Motiven interpretiert, die mit den unmittelbaren Anlässen in irgendeine symbolische Beziehung gebracht werden. In diesem Sinne sind die Bräuche der aus heidnischer Zeit überkommenen Oster- und Sommerfeuer auch von der mittelalterlichen Kirche umgedeutet, sie sind aber außerdem gleichzeitig dem christlichen Kultus assimiliert worden. So bezog man den Feuerzauber beim Sonnenwend- oder Osterfest auf das Licht, das durch Jesus in die Welt gekommen sei (Ev. Joh. 1, 5—9); in dem Wasserzauber sah man eine Nachahmung der christlichen Taufe usw. Die Grundlage zu diesen Um-

[1]) Vgl. Band 2², S. 517 ff.

deutungen bildet eine andere, ursprünglichere Assoziation, die wahrscheinlich schon in die vorchristliche Entwicklung dieser Bräuche hineinreicht. Der Wasser- und der Feuerzauber erinnerten an die beiden Formen der Lustration (S. 410), und sie kamen dadurch in ein Verhältnis der Nebenordnung, das ihnen ursprünglich fern lag. Wahrscheinlich erst hierdurch ist dann auch jene übereinstimmende Beziehung beider auf den Wechsel der Jahreszeiten vermittelt worden, die wenigstens dem Wasserzauber völlig fremd gewesen war. Wenn beim süddeutschen Sommertagsfest der Winter als Strohmann und der Sommer in grünem Laubgewand durch die Gassen ziehen, so ist hier das Resultat dieses fortschreitenden Bedeutungswandels klar ausgeprägt. Niemand denkt dabei mehr daran, daß die beiden symbolischen Gestalten ursprünglich überhaupt nichts miteinander gemein hatten, und daß sie einst keine scherzhaften Symbole, sondern Wirklichkeiten von sehr ernsthafter Bedeutung gewesen sind. In Wahrheit ist der im grünen Laubgewand einherziehende Knabe der direkte Abkömmling des Vegetationsdämons der Felder, während der neben ihm einherschreitende Strohmann seinen Ahnherrn in dem als Repräsentanten der alt gewordenen Sonne vom Berg zum Tal gewälzten brennenden Baum oder in noch fernerer Vorzeit in dem im Feuer geopferten Menschen hat. Wo irgend diese Bräuche ihrem Ursprung näher blieben, da trennen sie sich daher auch heute noch, und die längere Lebensdauer der Ackerdämonen bewährt sich zugleich darin, daß uns der Wasserzauber noch immer in Formen begegnet, bei denen zwar die Vorstellung des Dämons verblaßt, die des Zaubers aber geblieben ist, während das vom Feuerzauber nicht mehr gilt. Wenn noch jetzt in Masuren, Rumänien und andern Ackerbauländern Osteuropas bei der Ernte die letzte vom Felde heimkehrende Magd mit einem Kranz von Ähren geschmückt ist und an der Tür des Hauses von dem andern Gesinde über und über mit Wasser begossen wird, so ist es zwar längst vergessen, daß dereinst einmal in dieser Magd der Vegetationsdämon verkörpert gedacht wurde; aber der Glaube, daß das Begießen mit Wasser ein Zauber sei, der das Gedeihen der nächstjährigen Ernte verbürge, ist erhalten geblieben[1]). Das Sonnenrad oder der als Repräsentant

---

[1]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 214.

der alten Sonne verbrannte Strohmann dagegen ist schließlich zu einem bloßen Freudenfeuer geworden, das selbst von den Mythologen höchstens als ein Symbol des Laufes der Sonne gedeutet wird. Eine Bestätigung dieser Auffassung sieht man meist auch darin, daß das altheidnische, durch Reiben eines Stabes in einer Holzscheibe entzündete Notfeuer, das mit der sich anschließenden Zeremonie des Rollens der brennenden Scheibe wahrscheinlich der Vorläufer der Mai- und Johannisfeuer gewesen ist, unverkennbar ein solches Symbol zu sein scheint [1]). Aber da nach nordischer Überlieferung die Entzündung des Notfeuers dereinst von dem Verbrennen einer Puppe in Menschengestalt begleitet war und eine solche Verbrennung überdies auch unabhängig als feierlicher Brauch geübt wurde, wo die Tradition des Notfeuers nicht bestand, so spricht alles dafür, daß hier, ähnlich wie dereinst in Mexiko, beide Akte, die Verbrennung eines Menschen oder einer ihn darstellenden Figur und die Entzündung eines neuen Feuers nach der alten Sitte der Feuerbohrung, nebeneinander hergehende Teile einer und derselben Zeremonie darstellten, die den Untergang der alten und die Geburt der neuen Sonne nachahmten, um durch diesen Zauber den Segen der neuen Sonne für die Felder zu gewinnen. In der Tat vermag nur ein praktisches Interesse, wie es dem Zweck einer solchen Zauberhandlung zugrunde liegt, Kultformen wie diese hervorzubringen. Als solche Symbole, die rein nur um ihrer selbst willen da sind oder bloß die anschauliche Darstellung der wahrgenommenen Himmelserscheinungen bezwecken, entstehen Kulthandlungen überhaupt nicht. Nur der Wille, durch diese Vorführungen ein ersehntes Ziel zu gewinnen, kann sie erzeugen. Dieser Wille findet aber hier, wie bei dem Wasserzauber, sein Substrat in der Vorstellung, daß die Nachbildung eines Vorgangs auf den Vorgang selbst fördernd einwirke, ebenso wie der Mensch, der mit den Attributen einer dämonischen Macht ausgerüstet ist, etwas von der Gewalt, die dieser Macht beiwohnt, in sich selbst fühlt. Darum wird der in das Feuer geworfene Mensch zum Feuerdämon, und der Priester, der das Notfeuer entzündet, hilft mit bei der Entstehung der neuen Sonne. Nach dem ganzen Charakter solcher primitiver Zaubervor-

[1]) A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, 1859, S. 50. Mannhardt, a. a. O. S. 518 ff.

stellungen, wie nicht minder nach dem der Naturerscheinungen, mit denen sie zusammenhängen, ist es daher wahrscheinlich, daß beide Handlungen ursprünglich nur verschiedene Darstellungen eines und desselben Vorgangs waren. Die alte Sonne wird zur neuen, indem sie sich wieder entzündet: so ist der im Feuer geopferte Mensch wohl ein Repräsentant beider Phasen dieses Vorgangs, während die begleitende Feuerbohrung die zweite, wichtigere, allein wiederholt. Eine solche Verdoppelung der Kultsymbole ist gerade bei den aus dem Naturmythus entwickelten Kulten, in die ja diese Zeremonien überall schon hineinreichen, eine häufige, aus der komplexen Beschaffenheit der oft zu verschiedener Zeit entstandenen Bestandteile wohl erklärliche Eigenschaft.

i. Ursprüngliche Übereinstimmungen und Wanderungen der Vegetationskulte.

Indem die Vegetationsdämonen in ihrer eigentümlichen Doppelstellung irdischer und himmlischer Vegetationsgeister immer noch bis zu einem gewissen Grade an der allgemeinen Gleichförmigkeit der Seelen- und Dämonenvorstellungen teilnehmen, und indem die Vegetationskulte infolge der überall wiederkehrenden Beziehungen zur Feldarbeit und zum Wechsel der Jahreszeiten einen relativ konstanten Charakter bewahren, erklären sich hieraus im allgemeinen zureichend die großen Übereinstimmungen, die sich in diesem Gebiet mythologischer Vorstellungen und kultischer Handlungen sowie ihrer Überlebnisse unter sonst völlig abweichenden Bedingungen der Kultur vorfinden. So lange sich nun der Nachweis solcher Ähnlichkeiten auf Völker beschränkt, zwischen denen ein Zusammenhang der Abstammung oder seit früher Zeit ein reger Verkehr bestand, kann immer auch dem Gedanken Raum gegeben werden, die Übereinstimmungen seien entweder ein uralter, noch in einstiger Gemeinschaft entstandener Besitz, oder sie seien von einem Volk zum andern gewandert, ohne daß sich mehr ein bestimmter Ausgangspunkt für sie nachweisen ließe. In der Tat war dies der Gesichtspunkt, unter dem W. Mannhardt zunächst seine verdienstvolle Sammlung der Vorstellungen und Bräuche unternahm, die mit den einstigen Wald- und Feldkulten der germanischen Stämme zusammenhängen, und in denen sich ihm die überraschendsten Analogien mit

den Überlieferungen ihrer Nachbarvölker wie mit den entsprechenden Kulten des griechischen und römischen Altertums darboten [1]. Aber dieser unermüdliche Forscher selbst wurde schon gegen Ende seines Lebens an der Tragweite, die in diesem Fall die Wanderhypothese zu gewinnen schien, irre, nicht weil sich der Übereinstimmungen zu wenige, sondern weil sich ihrer allzu viele ergaben. Die weitere Erschließung ethnologischer Quellen hat in der Tat diese Vermutung in unvorhergesehenem Maße bestätigt. Wohl machen auch hier die Eigentümlichkeiten der Rasse und der spezifischen Kultur ihre Rechte geltend. Diese pflegen sich jedoch wiederum nur in den besonderen Färbungen zu äußern, die sie überall den primär aus übereinstimmenden Motiven entspringenden Erscheinungen mitteilen. In diesen Grundmotiven dagegen bewahren jene eine Gleichförmigkeit, wie sie, außer in den allgemeinen Seelen- und Geistervorstellungen, kaum auf einem andern mythologischen Gebiete sich wiederfindet. Wenn die Regenpriesterschaft der Zuñis mit Lehmmasken bekleidet an den Häusern vorüberzieht, um von den Dächern aus mit Wasser begossen zu werden, und wenn in europäischen Ländern eine von der Ernte heimkehrende Magd oder ein anderes, mit Ährenkranz und Laub geschmücktes Mädchen mit Wasser besprengt oder in einen vorüberfließenden Bach getaucht wird, so sind das Bräuche, die jedesmal ihre sehr bestimmte lokale Färbung tragen, die aber bis auf die Lehmmaske und den Erntekranz, die beidemal die Begossenen als die Repräsentanten der irdischen Vegetationsdämonen charakterisieren, in allem Wesentlichen übereinstimmen. Wenn ferner bei dem nordischen Sonnenwendfest durch die Feuerbohrung das Notfeuer entzündet wird, um damit eine Strohpuppe zu verbrennen, und wenn im alten Mexiko bei dem großen Fest der Feuerbohrung das entzündete Holz auf die Brust eines im Feuer zu verbrennenden Menschen aufgesetzt wurde, so scheint hier nur der eine Teil der Zeremonie furchtbare Wirklichkeit geblieben zu sein, der dort in dem stellvertretenden Strohmann bloß noch angedeutet wird. Der Sinn ist aber offenbar in beiden Fällen derselbe. Solche Kulte brauchen also nicht zu wandern,

[1] Man vergleiche den interessanten Bericht, den Mannhardt selbst im Vorwort zum zweiten Bande seiner »Wald- und Feldkulte« (S. XXVII ff.) über die Entwicklung seiner Studien gibt.

weil sie aus denselben Grundmotiven heraus überall unabhängig entstehen können. Immerhin können die besonderen Äußerungsformen der Motive wandern, wo immer die Wege dazu offen stehen. Wie in allen andern ähnlichen Fällen, so wird aber auch hier nicht die Übereinstimmung der Grundmotive, sondern umgekehrt die der verhältnismäßig gleichgültigeren Nebenbestandteile auf eine singuläre Entstehung und demnach auf eine äußere Übertragung zu beziehen sein. Wenn z. B. der oben erwähnte Erntebrauch der Wassertaufe des Regenmädchens in Ostpreußen wie in Rumänien, Ungarn und andern europäischen Ländern in der völlig übereinstimmenden Form vorkommt, daß eine der letzten vom Felde heimkehrenden Arbeiterinnen mit einem Erntekranz geschmückt und dann beim Eingang in das Haus von dem übrigen Gesinde mit der Wassertaufe empfangen wird, so werden wir schwerlich annehmen, daß der Brauch in dieser speziellen Form in jedem dieser Länder autochthon entstanden sei. Aber er konnte sich um so leichter von einem Gebiet auf das andere ausbreiten, je mehr ihm bereits verwandte Anschauungen und ähnliche Sitten entgegenkamen. So greifen hier, wie in andern Gebieten des Seelen- und Dämonenglaubens, überall gleichartige Anlagen, ihre Ausprägung in Brauch und Kultus und der Verkehr der Völker ineinander ein. Indem aber der Einfluß des letzteren durch die schon ursprünglich bestehende Übereinstimmung unterstützt wird, kann es kommen, daß schließlich in dem Wettstreit der verschiedenen Ausdrucksformen eines Brauches eine bestimmte obsiegt, der innere und äußere Bedingungen fördernd entgegenkommen.

5. Die Schutzdämonen der einzelnen Kulturgebiete.

a. Allgemeiner Charakter der Kulturdämonen.

Wo immer uns Zeugnisse für die Entwicklung des Dämonenglaubens zu Gebote stehen, da bietet sich als die ursprünglichste Gestalt die des bösen Dämons, der aus den Affekten der Furcht und des Schreckens geboren ist. Bis in die Anfänge des Seelenglaubens reicht diese Gestalt zurück, an die uns noch heute der allgemeine Ausdruck des Dämonischen zunächst zu erinnern pflegt. Die Furcht, die der Tod dem Naturmenschen einflößt, setzt sich ihm in die verderbenbringende Macht der Seele des Toten um.

Krankheit und anderes Mißgeschick gelten ihm als das Werk übelgesinnter Dämonen oder einer Behexung, die ein über dämonische Kräfte gebietender Feind ihm angetan hat. In dem Gespenster- und Zauberglauben behauptet bis in die Gegenwart dieser unheimliche Charakter des Dämonischen seine Herrschaft, und mit blutigen Lettern hat der Teufels- und Hexenwahn die Gestalt des bösen Dämons in die Kulturgeschichte der vergangenen Jahrhunderte eingetragen.

Allmählich jedoch hat sich aus diesem dunkeln Reich die lichtere Gestalt des Schutzdämons erhoben. Wohl geht auch sie schon auf frühe Anfänge zurück. Leise klingt bereits im primitiven Seelenkult neben der freilich überwiegenden Furcht auch das Vertrauen auf die Hilfe der Verstorbenen in Kampf und Not an. Doch zu ihrem eigentlichen Leben erwachen solche Hoffnungen erst im Gefolge jener Metamorphosen der Psyche, denen das Seelentier entstammt. Indem die lebendige Gegenwart des Tieres über die nur in rasch verschwimmenden Erinnerungen fortlebenden Geister der Toten den Sieg davonträgt, wird der Kultus der Totemtiere zur höher entwickelten Form eines Seelenkults, aus welchem, nachdem das Bild des Tierahnen allmählich verblaßt ist, der eigentliche Ahnenkult hervorgeht, der nun jene Idee des Schutzdämons in die menschliche Form überträgt und weiterbildet. In dem Totemtier ist zum erstenmal der Schutzdämon aus einem augenblicklichen Helfer in der Not als Beschützer der Sippen, der Geschlechter und schließlich der Einzelnen zu einem dauernden Kultusobjekt geworden, das die verschiedenen Lebensgebiete mit ihren mannigfach übereinandergreifenden Interessen vereinigt. Auf dieser Grundlage bringt dann der Ahnenkult die Ausbildung der aus Horde und Sippe sich aussondernden Einzelfamilie und der gleichzeitig über jenen sich erhebenden und sie allmählich zurückdrängenden Stammesgemeinschaft in über- und nebeneinander geordneten Kultusverbänden zum Ausdruck, deren jeder seiner besonderen Schutzmächte bedarf. So treten hier den Vorfahren des Familienkults die Urväter des Volkes und die Heroen in einem öffentlichen Kult gegenüber. Einen letzten entscheidenden Schritt auf dem Wege dieser Entwicklung bezeichnet endlich die mit der Entstehung fester Siedelungen hervortretende Herrschaft der Vegetationskulte. In ihnen verbinden sich die zwei

Motive, die von nun an für die Kultur wie für den Kultus die mächtigsten bleiben: der Boden, der dem Einzelnen Sicherheit und Unterhalt gewährt, mit dem er sich selbst, gleich den Bäumen, den Bergen und Tieren der Landschaft eins fühlt, und die Stellung im Leben, die Arbeit und der Beruf, die ihn an diesen Boden fesseln. Hieraus entspringt nun vermöge des gleichen Zusammengehens von Kultus und Kultur, das die Kulte der Totemtiere und der Vegetationsgeister entstehen ließ, eine fortschreitende Ausbreitung der Schutzdämonen über alle Lebensgebiete. So entwickelt sich, der Scheidung der Kulturgüter folgend, eine Fülle schützender Geister, die sich zunächst, ähnlich den Menschen, in einzelne Berufe teilen und schließlich auch noch die verschiedenen Seiten und Akte menschlicher Tätigkeit oder die Werkzeuge, mit denen diese geübt wird, die Stätten, an die sie gebunden ist, in ihren besonderen Schutz nehmen. So geht jener Tendenz, die wir schon bei den Vegetationskulten sich regen sahen, unter dem vorherrschenden Einfluß der Himmelsdämonen sich mehr und mehr über andere Lebensgebiete auszudehnen und dadurch die Dämonen in Götter umzuwandeln, eine andere von entgegengesetzter Richtung parallel: sie ist auf eine Vermehrung der schützenden Geister gerichtet, die dem Menschen in allen seinen Handlungen und Schicksalen zur Seite stehen, und die, da sie ihm näher sind als die Götter, niemals ganz durch diese verdrängt werden.

Indem nun aber unter dem Einfluß dieser Dämonen, wie das ebenfalls schon die Vegetationskulte zeigen, die Idee des Schutzes durch übermenschliche Wesen eine steigende Macht gewinnt, helfen die Dämonen selbst mit bei der Entstehung der Göttervorstellungen. Die Eigenschaft, die auch den Götterglauben über die Geister- und Zaubervorstellungen des niederen Animismus erhebt, das Vertrauen auf das Walten heilbringender Mächte, sie verdanken die Götter wesentlich den Schutzgeistern, in die sich unter dem drängenden Wunsch nach Hilfe die furchterregenden Dämonen der Vorzeit zum großen Teil umgewandelt haben. Seinen entscheidenden Ausdruck findet dieser Wandel der Anschauungen wieder im Opfer, das in seinen beiden vollkommeneren Gestaltungen, als Sühnopfer und als Bitt- und Dankopfer, erst in dieser Region des Glaubens an schützende Dämonen entstehen kann, um sich dann von ihnen aus auf die

Götter zu übertragen. Denn es ist der Begriff des Schutzes in seiner über alle Lebensverhältnisse sich erstreckenden Bedeutung, der beide Opferformen, nachdem die eine aus den totemistischen Tabuvorstellungen, die andere aus den Vegetationskulten erwachsen ist, zu zusammengehörigen, einander ergänzenden Bestandteilen der Opferidee erhebt. Darum vereinigt von jetzt an das Opfer mehr und mehr die beiden Zwecke: es will den Schutz der Dämonen gewinnen oder, wo sich dieser schon wirksam erwiesen hat, ihn für die Zukunft sichern; und es will die Schuld sühnen, durch die der Anspruch auf solchen Schutz verscherzt sein könnte. Im ersteren Sinne ist es Bitt- und Dankopfer, im zweiten ist es Sühnopfer. Diesen zwei Seiten der Opferidee entspricht zugleich die doppelseitige Natur der Dämonen selbst. Diese vereinigen nun das Wesen der guten, segenspendenden und der bösen, furchterregenden in sich. Sie schützen den Treuen, der sich ihnen dienstbeflissen erweist, und sie schrecken den Ungetreuen, der sie vernachlässigt oder Schuld auf sich lädt. So wurzeln im Boden dieses über alle Lebensgebiete sich erstreckenden Dämonenglaubens die beiden wichtigen Begriffe der Frömmigkeit und der Gerechtigkeit: die erstere als die vornehmste Eigenschaft des Gläubigen selbst, die zweite als eine solche der über ihm waltenden und ihn schützenden Mächte. Ihre Ausbildung gewinnen diese Eigenschaften erst in dem Opferkultus und in den aus der Assimilation der Dämonenvorstellungen durch den Naturmythus entwickelten Göttervorstellungen. Aber die Anfänge dieser religiösen Entwicklung liegen doch bereits inmitten der Dämonenvorstellungen selbst in der Verschmelzung der beiden Opfermotive und in der damit Hand in Hand gehenden Ausbildung der doppelten, gleichzeitig die Affekte der Furcht wie der Hoffnung in sich schließenden Natur der Dämonen.

b. Verhältnis der Schutzdämonen zu den Göttern.

Nun liegt die Frage nahe, ob ein Dämonenkultus dieser Art nicht schon in allen wesentlichen Stücken den Charakter einer Religion, und ob demzufolge nicht auch die Schutzdämonen den von Göttern besitzen. Man wird die erste dieser beiden Fragen unbedingt mit ja beantworten können. Daß hier, ebenso wie bereits in den Tabubräuchen und in den Vegetationskulten, bedeutsame

Anfänge religiöser Entwicklung vorliegen, wird nicht zu leugnen sein. Aber damit ist die zweite Frage doch noch keineswegs ebenfalls bejahend beantwortet. Denn eben hier zeigt es sich zum erstenmal deutlich, daß die Begriffe Religion und Gott nicht notwendig zusammenfallen. Will man den Gottesbegriff nicht ins unbestimmte verflüchtigen, so wird man vielmehr an drei Merkmalen festhalten müssen, an die er nach Maßgabe der ihm in der Mythologie der alten Kulturvölker gewordenen Ausbildung überall gebunden ist: das sind die Merkmale der Persönlichkeit, der übermenschlichen Macht und des überweltlichen Daseins.

Die erste dieser Eigenschaften, die Persönlichkeit, teilt der Gott mit der individuellen Seele. Wie diese an den einzelnen menschlichen Körper gebunden ist, so ist auch die Vorstellung des Gottes im allgemeinen die einer körperlichen, sinnlichen Persönlichkeit. Neben diesen sinnlichen Attributen ist es aber das bestimmt ausgeprägte, auf gewissen konstanten geistigen Eigenschaften beruhende Wesen, was dieser Persönlichkeit des Gottes erst ihre spezifische Eigenart und ihren Wert verleiht; und diese Eigenart ist es, durch die sich die Persönlichkeit des Gottes als eine menschenähnliche, aber übermenschliche darstellt, oder durch die der Gott zum unerreichbaren menschlichen Ideal wird. Dazu kommt dann noch als dritte Eigenschaft, die jedoch nicht durchgängig festgehalten ist, daher sie auch durch die hier stattfindenden Abweichungen eine gewisse Unsicherheit der Begrenzung mit sich führen kann, der Aufenthalt in einer jenseitigen Welt. Hierbei wird diese in der Regel als eine überirdische, himmlische gedacht; unter dem Einfluß mannigfacher Motive kann sie aber auch zu einer unterirdischen, oder sie kann zu einer Wohnung auf hohen Bergen oder jenseits des Meeres werden. Immer jedoch bleibt sie eine für den Menschen während seines irdischen Lebens unerreichbare.

Von diesen drei Merkmalen ist nun bei allen jenen Schutzdämonen der Orte, Landschaften und menschlichen Lebensgebiete nur ein einziges zu finden: das der übermenschlichen Macht. Wie bei den niederen dämonischen Wesen des Seelen- und Fetischkults ist auch sie als eine zauberhafte gedacht, weshalb denn die Gebets- und Opferkulte noch fortan trotz der Entwicklung des Sühn- und Bittopfers zum Teil den Charakter des Gegenzaubers an sich tragen.

Bleibt trotzdem in dieser Beziehung die Verwandtschaft mit den Göttervorstellungen unverkennbar, so entbehren nun aber auch diese Dämonen ganz und gar des persönlichen Charakters, und sie leben und wirken nicht in einer überirdischen, sondern in der irdischen Welt, an den Orten, die sie behüten, und inmitten der Menschen, denen sie als Schutzgeister zur Seite stehen. Am meisten nähern sich hier noch die individuellen Schutzdämonen, wie die Genien der Einzelpersonen bei den Römern oder auf einer früheren Stufe die in einem Tier verkörpert gedachte Buschseele, den persönlichen Wesen (S. 333). In diesem besonderen Falle ist aber der Dämon immer in einem gewissen Grade zugleich eine Verdoppelung der Persönlichkeit selbst, deren Beschützer er ist. Dagegen bleiben alle andern Schutzdämonen im ganzen ebenso unbestimmte Gestalten wie die Spukdämonen, aus denen sie wahrscheinlich hervorgegangen sind, und in die sie sich schließlich, wenn sie ihre Bedeutung für das menschliche Leben an die Himmelsgötter abgegeben haben, wohl auch wieder zurückverwandeln können. Nie werden sie, solange nicht unter der rückwirkenden Macht der Göttervorstellungen und insbesondere auch unter dem Einfluß der bildenden Kunst eine spätere Individualisierung eingetreten ist, als fest umrissene Wesen, sondern entweder als körperlose Schatten oder als gänzlich unsichtbare, nur an bestimmten Orten weilende und die Menschen, die ihrem Schutz unterstellt sind, unsichtbar und unhörbar begleitende Geister gedacht. Sie übertreffen in dieser Vergeistigung vielfach noch die Gespenster, und es mag sein, daß sich der Begriff des körperlosen Geistes am frühesten im Anschluß an diese höheren Dämonengattungen ausgebildet hat. Freilich aber ist es nicht bloß die Körperlosigkeit, die sie des persönlichen Charakters beraubt, sondern auch der Mangel irgendwie ausgeprägter individueller Eigenschaften. Sie besitzen nur einen Gattungscharakter, und dieser besteht eben darin, daß ihr Wesen völlig in dem Zweck aufgeht, den ihnen die mythenbildende Phantasie gestellt hat. Der Dämon des Wachstums der Kornfrucht tut schlechterdings nichts, als daß er dieses Wachstum fördert, der Schutzgeist eines Ortes betätigt sich ausschließlich in der Überwachung desselben. So erscheinen alle diese Schutzdämonen durchaus nur als Personifikationen der Bitten, die man an sie richtet, und der Hoffnungen, die man

auf sie setzt. Eben darum entbehren sie aber der eigenen selbständigen Persönlichkeit, zu deren Wesen stets ein gewisser Umfang frei gewählter Tätigkeit gehört.

So sehr nun aber dieser ganzen Klasse so gut wie alles fehlt, um dem Rang der Götter nahezukommen, so sind sie doch, wie uns schon die Stellung der Vegetationsdämonen gezeigt hat, die ja nur eine einzelne Spezies derselben sind, für die religiöse Entwicklung nicht weniger wichtig wie die Götter. Sie sind es vor allem dadurch, daß sich innerhalb der Sphäre dieser Schutzdämonen die in religiöser Beziehung wichtigsten Eigenschaften der Götter selbst entwickeln. Im Hinblick auf diese religiöse Bedeutung hat man daher zwischen den spezifischen Schutzdämonen und den Göttervorstellungen überhaupt keinen Unterschied mehr anerkennen wollen oder diesen mindestens für allzu unwesentlich angesehen, um eine Sonderung zu rechtfertigen. Dabei kamen namentlich zwei Motive, ein tatsächliches und ein logisches, dieser Unterordnung unter den Gottesbegriff begünstigend entgegen. Erstens gibt es tatsächlich Fälle, wo die Grenze zwischen Dämonen und Göttern zweifelhaft sein kann, weil einzelne Götter in besonderen Funktionen, die ihnen zugewiesen werden, ganz und gar die Bedeutung von Schutzdämonen gewinnen, oder weil ihnen Untergötter beigegeben sind, die solche speziellere Funktionen übernehmen. Wie nahe sich noch die homerischen Götter mit den Dämonen berühren, darauf ist ja schon hingewiesen worden (S. 218, 455). Zweitens glaubt man auch hier die Aufgabe einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der mythologischen Vorstellungen dadurch lösen zu sollen, daß man diese Entwicklung zunächst als eine logische auffaßt, die in regelmäßiger Verallgemeinerung der zunächst gebildeten Sonderbegriffe von den beschränktesten zu den umfassendsten Göttergestalten aufsteige. In diesem Sinne hat vor allem H. Usener dieses Problem behandelt. Ursprünglich ausgegangen von jener konstruktiven theologischen Mythologie, die die Geschichte des Mythus in der fortschreitenden Differenzierung eines ursprünglichen Monotheismus sah, hatte er sich mehr und mehr von der Undurchführbarkeit dieser Hypothese überzeugt[1]. Er erkannte, daß umgekehrt, je weiter es gelinge zu

[1]) Usener, Götternamen, 1896, S. 273 ff.

ursprünglicheren Stufen zurückzugehen, um so mehr die Zahl der Kultusobjekte nicht ab-, sondern zunehme, so daß jener reine Monotheismus, den ein Schelling und Creuzer an den Anfang der religiösen Entwicklung gestellt, vielmehr das Ende derselben bezeichne. Da lag es denn nicht allzu fern, diese Umwälzung der Anschauungen mit den logischen Gegensätzen eines deduktiven und induktiven Fortschritts der Erkenntnis in eine gewisse Analogie zu bringen. Hatte die alte Auffassung die religiöse Entwicklung als eine immer mehr ins einzelne gehende Anwendung des allgemeinen Gottesbegriffs aufgefaßt, so trat dem nun als ihr reiner Gegensatz die andere einer beim einzelnen beginnenden fortschreitenden Subsumtion unter allgemeinere Begriffe gegenüber, eine induktive Reihe, die schließlich bei dem allumfassenden Begriff des einen Gottes enden mußte. So stellte denn Usener jene Schutzdämonen einzelner Lebensgebiete an den Anfang. Sie waren ihm »Sondergötter«, aus denen durch die Vereinigung ihrer getrennten Funktionen schließlich die eigentlichen oder persönlichen Götter hervorgehen sollten. Insofern aber in einem »Sondergott« immerhin gleichfalls ein gewisses Moment der Allgemeinheit nicht fehle, da er die gleiche Tätigkeit zu verschiedenen Zeiten ausüben könne, stellte er noch vor die Sondergötter als allerersten Anfang die »Augenblicksgötter«, bei denen die Manifestation einer göttlichen Kraft nur in einer momentanen Tätigkeit, also z. B. in einem einzelnen Blitzschlag ohne Beziehung auf ähnliche vorangegangene oder nachfolgende Erscheinungen, gesehen werde[1]).

Usener hat eine Fülle von Belegen gesammelt, um diesen induktiven Fortschritt der mythologischen Begriffsbildung zu veranschaulichen, Belege, die ihren Wert natürlich auch dann behalten, wenn das logische Schema selbst sich als unhaltbar erweisen sollte. Die im litauischen Volksglauben überlieferten altheidnischen Schutzgeister, die den Ackerdämonen und den verschiedensten andern Lebensgebieten zugehörigen Wesen der altrömischen »Indigitamenta«, endlich die in griechischen Götternamen enthaltenen Hinweise auf lokal beschränkte Kulte, die späterhin auf Himmelsgötter von weiterem Machtbereich übertragen wurden, alle diese Zeugnisse

[1]) Usener, a. a. O. S. 75 ff., 279 ff.

sprechen sicherlich mehr für eine solche aufsteigende als für die umgekehrte absteigende Entwicklung. Nur die sogenannten »Augenblicksgötter« sind nicht sowohl wirkliche empirische Ausgangspunkte als logische Postulate. Denn daß der Mensch irgend einmal einen momentanen Blitzstrahl für ein göttliches Wesen und einen folgenden wiederum für ein anderes angesehen habe, ohne beide miteinander in Beziehung zu bringen, ist möglich, aber kaum wahrscheinlich. Jedenfalls kennen wir keine Mythologie, die bis zu einem solchen Stadium zurückreicht. Wenn dagegen auf primitiven Stufen in der einzelnen Waffe oder in dem einzelnen für einen Donnerkeil gehaltenen Meteorstein eine dämonische Macht verkörpert gedacht wird, so ist diese jedenfalls kein »Augenblicksgott«, da der Dämon, ebenso wie in irgend einem Fetischbild, dauernd darin seinen Sitz hat. Noch weniger kann die von Usener angeführte letzte Garbe, die noch in heutigen Erntebräuchen als Gabe für die Wachstumsdämonen auf dem Felde zurückgelassen wird, auf einen Augenblicksgott bezogen werden. Ist sie doch ein Rudiment vormaliger Vegetationskulte, bei denen die Wachstumsdämonen, deren Wirksamkeit für das nächste Jahr man sich auf diese Weise sichern will, durchaus keine bloßen Augenblicksgötter sind, wie in diesem Falle schon der weit in die Zukunft reichende Zweck beweist (vgl. oben S. 540 f.). Darum sind nun aber überhaupt diese sogenannten Augenblicksgötter nicht von beschränkterer, sondern von allgemeinerer Wirksamkeit als die Sondergötter: der Fetisch oder der Meteorstein, den ein zufälliges Erlebnis zum Sitz zauberkräftiger Wirkungen macht, kann möglicherweise die allerverschiedensten Wünsche erfüllen, indes z. B. die Sondergötter der römischen Vegetationskulte jeder sein eng begrenztes Feld der Tätigkeit hatte, das nur einen kleinen Teil der an die Kultur des Bodens gebundenen Arbeiten umfaßte.

So wenig die Bildung der Göttervorstellungen ein Erkenntnisprozeß oder einem solchen auch nur im geringsten ähnlich ist, ebensowenig lassen sich daher diese Vorstellungen in eine logische Ordnung bringen, die mit dem Fortschritt von konkreten Einzelbegriffen zu allmählich umfassender werdenden Allgemeinbegriffen irgend etwas zu tun hat. Das geht im Grunde schon daraus hervor, daß jene sogenannten Sondergötter keineswegs verschwinden,

wenn sich die Vorstellungen der Himmelsgötter bilden, sondern daß sie neben ihnen fortdauern, ja in nicht ganz seltenen Fällen aus ihnen oder neben ihnen neu entstehen können, wie das z. B. bei den Schutzgeistern des katholischen Kultus ersichtlich ist, wo die Heiligen offenbar zunächst allgemeinere Objekte der kultischen Verehrung waren, ehe sich ihrer jene Kasuistik bemächtigte, die jede dieser legendarischen Persönlichkeiten zum Schutzpatron irgend einer Seite menschlicher Tätigkeit oder menschlichen Schicksals erhob [1]). Vor allem aber scheitert diese Hypothese daran, daß sie, wie das eben das angewandte Schema der Subsumtion mit sich bringt, alle qualitativen Unterschiede der mythologischen Vorstellungen, in denen doch deren Hauptbedeutung besteht, vernachlässigen muß, um sie an dem einen, quantitativen Maßstab der Ausdehnung des Götterbegriffs zu messen. So besteht das wesentliche Merkmal der sogenannten Augenblicksgötter nicht in ihrer kürzeren Lebensdauer, sondern darin, daß sie sinnliche Objekte, Fetische oder fetischähnliche Wesen sind, während die Sondergötter den ganz unsichtbaren oder nur da und dort einmal in einer flüchtigen Wahrnehmung zu erhaschenden Spukdämonen nahe stehen. Nicht minder groß ist die Kluft, die die »Sondergötter« von den eigentlichen Göttern trennt. Diese besitzen überall, wie Usener selbst hervorhebt, den Charakter von Persönlichkeiten; die Sondergötter aber seien »gewissermaßen unpersönliche Wesen«. Sie sind das, solange sie ihre ursprüngliche Natur bewahrt haben, nicht nur gewissermaßen, sondern tatsächlich. Überdies sind sie weder außer- noch überirdische Wesen. Zu den oben aufgezählten Eigenschaften des Gottesbegriffs fehlen ihnen also gerade die zwei wesentlichsten. So sind sie nach allen ihren Merkmalen Dämonen, nicht Götter. Natürlich hindert das nicht, daß vor allem die Schutzdämonen bei der Entwicklung des Gottesbegriffs eine wichtige Rolle spielen. Aber sie tun das nicht, weil sie selbst schon Götter im kleinen sind, sondern weil gerade aus dem noch ganz und gar dem Gebiet der Dämonenvorstellungen angehörenden Begriff des Schutzdämons die Göttervorstellungen eine wesentliche, ihrem nächsten Ursprung

---

[1]) Ähnliche Beispiele aus dem griechischen Mythus vgl. bei O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, II, 1906, S. 753 ff.

aus dem Naturmythus fernliegende Ergänzung gewinnen. Hier wie überall ist eben die Bildung der religiösen Vorstellungen kein logischer Vorgang und am allerwenigsten eine fortschreitende Induktion oder Subsumtion, sondern eine psychische Synthese, zu deren Bildung zahlreiche Elemente verschiedenen Ursprungs zusammenwirken. Auf die nähere Beschaffenheit dieser Synthese werden wir im nächsten Kapitel zurückkommen. Hier handelte es sich nur darum, den dem Dämonenglauben zugehörigen Faktoren dieser Entwicklung ihre Eigenart gegenüber den ausgebildeten Göttervorstellungen zu wahren.

c. Einzelne Formen der Kulturdämonen.

Unter den verschiedenen Kulturgebieten, auf denen die Motive der Furcht vor Gefahr und des Wunsches nach Hilfe aus den Spukdämonen, von denen der Mensch von früh an umgeben ist, allmählich die freundlicheren Gestalten der Schutzdämonen entstehen lassen, nimmt wohl die Landschaft die erste Stelle ein. Während die Bebauung des Bodens und die Errichtung fester Siedelungen die wilde Natur in Kulturland überführte, hat sich gleichzeitig ein Teil der furchterregenden Naturdämonen von Wald und Steppe in vertraute und darum harmlose Geister umgewandelt. Auf sie übertragen sich dann die erwachenden Heimatsgefühle, und diese nehmen an Energie zu, je mehr die Kultur durch festere und mannigfaltigere Bande den Boden mit seinen Bewohnern verbindet. So sahen wir schon die Ackerdämonen aus den schweifenden Geistern der Flur hervorgehen und den Kobold sein neckisches Treiben mit der Fürsorge eines häuslichen Schutzgeistes teilen. (Siehe oben S. 469 ff.) Indem die Kultur der Natur ihre Schrecken nimmt, wandelt sie daher auch die bösen Dämonen der Wildnis in Schutzdämonen der Orte und Landschaften um. Verstärkt wird das so erwachende Gefühl des Schutzes, wenn nun noch durch die Verwebung mit andern mythologischen Motiven an einzelne Orte, an solche, die sich durch besondere Naturerscheinungen, wie der Erde entsteigende Dämpfe, auszeichnen, oder an tiefe Schluchten, an himmelansteigende Berge, oder an den Platz, an dem man sich zum Opfer versammelt, die Vorstellung der Heiligkeit geknüpft wird. Aber die Vorstellung eines auf jeden Einzelnen sich er-

streckenden Schutzes wird früh schon auch auf den Heimatboden als solchen übertragen; und wie bei der Opferstätte, dem heiligen Hain oder Tempel der Gott, dem solche Orte geweiht sind, als deren Schützer gedacht wird, so entsteht schon da, wo solche Beziehungen noch fern liegen, lediglich aus dem Heimatsgefühl heraus, das den Menschen an den Boden fesselt, ein Gefühl der Sicherheit, das nun umgekehrt die Vorstellung eines Schutzdämons hervorbringt, dessen ganzes Wesen zunächst nur in dem Schutz des vertrauten Bodens enthalten ist, der aber weiterhin auch, wenn sich diese Idee des Schutzes über eine ganze Landschaft ausdehnt, mit irgendeiner aus sonstigen Quellen entstandenen Göttervorstellung verschmelzen kann. Dennoch bewahren selbst da, wo der Naturmythus einen Reichtum einzelner Göttervorstellungen erzeugt hat, die lokalen Schutzgeister leicht ihre spezifische Bedeutung, die der von außen übertragene Name eines verbreiteten Naturgotts nur wenig verdeckt, indes der von dem Ort oder einer an diesen gebundenen Eigenschaft hergenommene Beiname noch deutlich auf den diesem Ort ursprünglich zugehörigen Dämon hinweist, den hier der Göttername bloß scheinbar verdrängt hat[1]).

Der Schutzdämon einer Landschaft nimmt nun aber vor allem auch deren Bewohner unter seine Obhut. Er hält seine schützende Hand über Berufe und Stände, über Handel und Wandel, und er steht dem Einzelnen in Not und Krankheit zur Seite. Doch der Fülle der Wünsche, die an alle die Seiten des Lebens geknüpft sind, welche die Besiedelung des der Kultur eroberten Bodens mit sich führt, vermag der Schutzgeist, der über der Landschaft als solcher wacht, nicht zu genügen. Wie das Heimatsgefühl selbst, trotz der unzähligen Fäden, durch die es mit Personen und Dingen verknüpft ist, ein unbestimmtes Totalgefühl bleibt, dessen Teilinhalte ununterscheidbar zusammenfließen, so führt auch das Geschlecht der Ortsdämonen so lange nur ein schattenhaftes Dasein, als es nicht von den Elementen des Ahnenkultus assimiliert wird und in der Heroensage, in den Stammeltern und Vorfahren der lebenden Geschlechter ein persönliches Leben gewinnt. So tragen ja, wie schon Otfried Müller erkannte, manche der griechischen

[1]) Usener, Götternamen, S. 231 ff.

Stammesheroen von einem Land oder dessen Bergen und Flüssen ihre Namen, nicht weil sie der Landschaft, sondern weil die Landschaft ihnen diese Namen gegeben hat[1]). Dem geht dann freilich früh schon eine Übertragung in entgegengesetzter Richtung parallel: der Name eines Ortes wird von einem Gott oder Heros hergenommen, wobei sich dann mit dem Namen die Vorstellung eines besonderen göttlichen Schutzes verbindet, unter den der Ort dadurch gestellt sei, ähnlich wie dies auch bei den theophoren Personennamen geschieht[2]). Bei der Ortsbezeichnung mag diese Namengebung ursprünglich von den Eigenschaften des Ortes, einer Opferstätte, einem Tempel u. dgl., ausgegangen sein. Nachdem sie einmal im Zuge war, genügte der Wunsch, dem Ort einen göttlichen Schutz zu sichern. Gehört der Übergang des Namens von der Landschaft auf einen Schutzgeist im allgemeinen wohl einer älteren Stufe der Namengebung an, so ist aber in diesem Fall aller Wahrscheinlichkeit nach der persönlich gedachte Gott oder Heros erst aus einem unbestimmten Ortsdämon hervorgegangen. Dagegen hat sich der umgekehrte Vorgang der theophoren Namengebung wohl überall erst an die ausgebildeten Götter- und Heroengestalten angelehnt. Bei jenem ersten Übergang hat daher der ehemalige Ortsdämon auch hier, wie wir wohl annehmen dürfen, die persönliche Gestalt eines Heros und unter Umständen selbst die eines Gottes erst angenommen, indem Ahnenkultus und Naturmythus auf ihn herüberwirkten.

Doch die nämliche Unbestimmtheit, die die Orts- und Landschaftsdämonen der Einwirkung anderer mythologischer Elemente leicht zugänglich machen und sie daher meist früh schon aus dem Bereich bloßer Schutzdämonen emporheben, läßt auch von Anfang an neben ihnen eine Fülle weiterer Schutzgeister entstehen, in denen sich nun jenes unbestimmte Gefühl der Sicherung des Einzelnen im Schutz des Landes, mit dem er verwachsen ist, in die Menge der besonderen Wünsche und Hoffnungen zerlegt, die an die verschiedenen Betätigungen des Lebens gebunden sind. So er-

---

[1]) K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 1825, S. 61.

[2]) Vgl. die zahlreichen theophoren Personen- und Ortsnamen auf hellenischem Gebiet bei Gruppe, a. a. O. S. 738 ff.

heben sich neben den Beschützern der Landschaft Schutzgeister aller der einzelnen Tätigkeiten, Lebensrichtungen und Berufe, die das Dasein auf dem durch die Kultur gewonnenen Boden möglich machen, Wesen, denen, da sie aus sehr viel bestimmteren Bedürfnissen hervorwachsen, in der Regel die überwiegende kultische Verehrung zufällt. Zugleich sind sie es, die dauernder den ursprünglichen Charakter der Schutzdämonen bewahren. Denn je intensiver die Gefühle sind, die sich mit dem Gelingen oder Fehlschlagen der einzelnen Betätigungen des Menschen verbinden, um so mehr folgt nun auch während eines gewissen Stadiums der Kulturentwicklung dieser intensiven Steigerung eine extensive Erweiterung der Triebe, die dem Gedeihen der Unterhaltsmittel des Lebens und dem Erfolg der Unternehmungen entgegenstreben. So viel Wünsche sich regen, so viel schützende Geister entstehen, die diesen Wünschen Erfüllung verheißen. So differenzieren sich die Schutzdämonen in gleichem Maße, als die Kultur selbst mannigfaltigere Formen der Tätigkeit und ihnen entsprechende Gliederungen der Gesellschaft hervorbringt. Diese Beschützer der Arbeiten, der Berufe und Stände, die eben wegen ihrer unmittelbaren Beziehung zur Kultur in ihren mannigfaltigen Formen den Namen der »Kulturdämonen« verdienen, entstehen aber nicht etwa erst dadurch, daß eine Spaltung des Schutzgeistes der Landschaft in ähnlichem Sinne eintritt, in dem wir uns diese selbst als eine Verbindung der einzelnen Kulturgüter denken können, die sie gewährt. Wie vielmehr das Heimatsgefühl und die mannigfachen Wünsche nach Sicherung von Besitz und Tätigkeit nebeneinander bestehen, so kann hier von einem derartigen Spaltungsprozeß um so weniger die Rede sein, als alle die einzelnen Schutzbedürfnisse ihre selbständigen Quellen haben. In dem Gemenge mannigfaltiger Hoffnungen und Wünsche, aus denen die besonderen Schutzdämonen hervorwachsen, kann daher von irgendeiner logischen Ordnung überhaupt nicht die Rede sein. Höchstens das eine darf man wohl von vornherein annehmen, daß die Zunahme der Zahl dieser spezifischen Kulturdämonen mit der Scheidung der Kulturgüter und mit der Sonderung der zu ihrer Erringung erforderlichen Tätigkeiten wächst. Auch bestätigt dies die Entwicklungsgeschichte dieser Dämonengattung, soweit uns die Zeugnisse derselben zugänglich sind.

Zwei Ausgangspunkte hat nämlich, wie wir sahen, die Vorstellung des Schutzdämons überhaupt. Der eine liegt vor der Kultur: es ist der Schutzdämon der Stammesabteilungen und der Einzelnen, der in dem Totemglauben auf den primitiven Seelenkult zurückgeht. Der zweite bildet den Beginn der Kultur: es sind die Vegetationsdämonen, in denen zum erstenmal der eigenartige Charakter des Kulturdämons als eines Beschützers menschlicher Arbeit zum Ausdruck kommt. Sie sind, wie die ethnologische Erfahrung zeigt, wahrscheinlich die ältesten Schutzdämonen dieser Art; und sie sind zugleich die beharrlichsten, die in Brauch und Sitte am längsten fortleben. Auch spiegelt sich in ihrer Entwicklung allem Anscheine nach die Geschichte dieser ganzen Dämonenwelt. Denn in den himmlischen Vegetationsdämonen treten uns bereits Gestalten entgegen, die auf ein Geschlecht der Himmelsgötter vorbereiten, das dereinst sie ablösen wird, — ein Vorgang, den von anderer Seite die Vermischung mit sonstigen Kulten, vornehmlich mit solchen des Gegenzaubers gegen die Krankheitsdämonen, vorbereitet. Abgesehen aber von dieser Scheidung in irdische und himmlische Vegetationsgeister zeigt der Charakter dieser Dämonen ursprünglich offenbar eine große Uniformität. Wie die Tätigkeiten des primitiven Ackerbauers noch einfacher Natur sind, und wie an den verschiedenen Geschäften der Saat und Ernte dieselben Menschen teilnehmen, so gibt es auch noch keine verschiedenen, mit abweichenden Aufgaben betraute Schutzgeister. Höchstens stehen den im Acker tätigen Wachstumsgeistern, denen alles obliegt, was der Boden selbst zu leisten hat, die regnenden Wolken, und in einem weiteren, schon dem Übergang in die Himmelsmythologie näherliegenden Stadium die Sonne als segnende oder verderbliche Mächte gegenüber. (Vgl. oben S. 506f., 524.) Wenn wir nun demgegenüber bei Völkern, bei denen die Kultur des Bodens weiter fortgeschritten und eine gewisse Teilung der Arbeit eingetreten ist, das Geschlecht der im Acker selbst lebenden, Saat und Ernte überwachenden Geister derart vermehrt sehen, daß kein einzelner Akt des Wachstums und keine der Arbeiten des Ackerbauers ohne ihren besonderen Schutz bleiben, so kann ein solches Stadium, einer so primitiven Kultur es im übrigen angehören mag, kein ursprüngliches sein, weil es an und für sich schon einen Zustand des Ackerbaues

voraussetzt, der kein primitiver ist, sondern bei dem eine weitgehende Arbeitsteilung sowohl in bezug auf die jedem Einzelnen obliegenden Tätigkeiten, wie in der Sonderung der verschiedenen Akte der Bodenkultur eingetreten ist. Wie der Ackerbau, so verhalten sich aber auch die mannigfachen andern Berufe und Tätigkeiten, die sich im Anschluß an die Besiedelung und die Kultur des Bodens entwickeln.

Aus diesen Verhältnissen des Ursprungs begreift es sich, daß allem Anscheine nach die Blüteperiode dieser Kulturdämonen nicht mit der Blütezeit der Kultur selbst zusammenfällt, sondern daß sie ihr vorausgeht oder unter Umständen auch nachfolgt, wenn hier, wie in andern Gebieten, rückständige Glaubensformen beim Verfall der einst aus ihnen entsprungenen höheren wieder an die Oberfläche treten. Das Blütezeitalter der schützenden Kulturdämonen ist also die beginnende Kultur oder die Halbkultur: es ist die Zeit, wo sich der Mensch des Wertes der Kulturgüter bewußt geworden, selbst aber noch in den Zaubervorstellungen des Naturmenschen befangen geblieben ist. Usener hat auf das in der Mythologie der Litauer und Letten enthaltene wertvolle Zeugnis einer solchen über alle Gebiete der Kultur sich erstreckenden Verehrung von Schutzdämonen hingewiesen [1]). Bezeichnend für die unpersönliche Natur der sogenannten Götter dieser nordischen Stämme ist es nun, daß ihre Namen ihrer ursprünglichen Bedeutung nach durchweg Appellativa sind. So wacht über die Flur der »Flurenherr«, über die Ackerbestellung der »Erdbestreuer«. Das Rindvieh beschützt der »Brüller«, den Bienenstand der »Summer«, das Federvieh der »Brüter« usw., Namen, die nicht nur andeuten, daß die Natur dieser Geister ganz und gar in dem Wunsch oder Zweck aufgeht, der sie entstehen ließ, sondern daß auch eben darum auf sie die Eigenschaften der Dinge selbst hinübergewandert sind, die in ihrem Schutze stehen. Der Schützer der brüllenden Rinder brüllt selbst, der Dämon, der dem Bauer beim Aufwerfen der Erde beisteht, wirft selbst die Erde auf, — auch hier wieder die Vorstellung, die ja allem Zauberkultus zugrunde liegt, daß der Schutzdämon dem Menschen und dieser dem Dämon helfe, indem jeder des andern

---

[1]) Usener, Götternamen, S. 79 ff.

Tun nachahmt. (Siehe oben S. 531.) Neben allen diesen Dämonen der mannigfaltigsten Dinge und Tätigkeiten hatten aber die Litauer Spuren eines Naturmythus in Gestalt eines auch von den benachbarten nördlichen Slaven verehrten Donnergottes Perkúnas und anderer ihm untergeordneter Götter, die, wie ihre Namen nicht bloße Eigenschaftsbezeichnungen, sondern wahre Eigennamen zu sein scheinen, so auch den Charakter persönlicher, überweltlicher Himmelsgötter besaßen [1]. Doch diese Götter stehen den Dämonen von Haus und Feld, die den Bauer in allem was er tut schützend begleiten, völlig unabhängig gegenüber, und nichts spricht dafür, daß von jenen Schutzgeistern jemals eine Brücke zu den Göttern hinübergeführt habe. So erscheinen die Schutzdämonen der menschlichen Kulturarbeit als eine Schöpfung der mythenbildenden Phantasie, die in ihrer fortschreitenden Differenzierung ein Bild der Differenzierung der Kultur selbst ist, die aber auf diesem Wege immer nur weitere Schutzdämonen, die ihnen gleichen, niemals einen Naturgott hervorbringt. Höchstens können die Himmelsgötter, wenn sie unabhängig entstanden oder von außen aufgenommen sind, in die Tätigkeiten der Schutzgeister der einzelnen Kulturgebiete eingreifen, wie dies die amerikanischen Vegetationskulte zeigen, oder sie können sich dieselben unter der Einwirkung hinzutretender religiöser Motive assimilieren, wie das allem Anscheine nach vielfach in der griechischen und römischen Mythologie geschehen ist.

Im Gegensatze zu dieser allmählich erfolgenden Aufsaugung der Schutzdämonen durch die Himmels- und Unterweltsgötter, die das Werk einer höheren Kultur ist, darf nun vielleicht jenes Verhältnis, wie es sich im Volksglauben der Litauer und Letten herausgebildet hatte, gerade für jene Stufen der Halbkultur, auf welcher die Differenzierung der Schutzdämonen ihren Kulminationspunkt erreicht, als typisch gelten. Ein Naturgott oder eine Mehrheit von Naturgöttern, eventuell auch die ins Unbestimmte verflüchtigte Gottesvorstellung einer von außen einwirkenden Kulturreligion, wie des Islam oder des Christentums, steht einer Fülle einzelner Schutzgeister gegenüber, die zusammen mit den Seelen- und Zaubervorstellungen des

[1] Vgl. Mannhardt, Religion der Litauer, Zeitschr. für Ethnologie, Bd, 7, 1875, S. 309 ff.

sich mit ihnen vermischenden primitiven Animismus die praktisch geübte Religion eines Volkes ausmachen. So scheint z. B. das Bild, das uns von den zahlreichen guten und bösen Dämonen der Galla, Somali und ihrer Verwandten, dieser großenteils zum Islam bekehrten Stämme im Osthorn von Afrika, entworfen wird, abgesehen von den Unterschieden, die der kriegerische Charakter dieser Gebirgsstämme gegenüber den friedlichen Ackerbauern der litauischen Ebene mit sich führt, ganz einem solchen Polydämonismus zu entsprechen, der nur äußerlich durch einen obersten Himmelsgott zusammengehalten ist[1]). Ein ähnliches, nur noch mannigfaltigeres Bild, weil sich dabei über einen wahrscheinlich uralten Dämonenglauben sukzessiv die Gestalten des indischen Pantheon und des Islam gelagert haben, bieten die Eingeborenen der malaiischen Inselwelt. In der auf hunderte gezählten Menge böser und guter Dämonen hat hier fast jeder Gegenstand, auf den irgendwie Wert gelegt wird, seinen besonderen Schutzgeist. So gibt es Schutzgeister der königlichen Musikinstrumente und Waffen, der verschiedenen Körperteile, des täglichen Brotes, der guten Neuigkeiten usw., wobei dann auf manche dieser Geister die Namen der mohammedanischen Engel und Propheten übertragen worden sind[2]).

d. Schutzdämonen als rückständige mythologische Bildungen.

Neben diesem allem Anscheine nach relativ ursprünglicheren Zustand einer bloß äußerlichen Verbindung spärlicher Bestandteile einer Himmelsmythologie mit einem nach den mannigfaltigsten Natur- und Kulturgebieten verzweigten Dämonenkult können nun noch zwei andere Verhältnisse vorkommen, für die es ebenfalls an typischen Beispielen nicht mangelt. Auf der einen Seite kann sich der Naturmythus und der aus ihm entspringende Götterkultus zu voller Blüte entwickeln und gleichwohl daneben die Dämonenwelt der beginnenden Kultur ihre Herrschaft behaupten: diesen Fall bieten in ausgeprägtester Form die »Di indigetes« der Römer, die als die älteste Schicht des später aus mannigfachen Quellen zusammengeflossenen und ergänzten römischen Volksglaubens über- und unter-

[1]) Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas, Abt. Geistige Kultur, 1896, S. 19 ff.
[2]) W. W. Skeat, Malay Magic, p. 97 ff.

weltliche Götter mit Dämonen jeder Art vereinigen, wobei unter den letzteren die Schutzdämonen der Kultur obenan stehen. Auf der andern Seite offenbart der Dämonenglaube seine ausdauernde Kraft nicht zum wenigsten darin, daß Himmelsmythus und Religion jederzeit bereit bleiben, jenem Drang nach Schutz nachzugeben und so aus der Mitte ihrer eigenen Gestalten neue Schutzdämonen erstehen lassen, die zwar die Namen von Göttern, Heroen oder Heiligen tragen mögen, ihrem eigentlichen Wesen nach aber nichts anderes als Rückbildungen zu Schutzdämonen sind. Ein typisches, bis in die Gegenwart herabreichendes Beispiel dieser Art bieten die Schutzheiligen der katholischen Kirche. Beide Fälle zeigen übrigens wieder charakteristische Unterschiede, welche damit zusammenhängen, daß in der Religion Roms alte Haus- und Flurgeister, Kulturdämonen und Naturgötter zu einem Kultus verbunden waren, der jeden dieser überlieferten Glaubensinhalte mit gleicher Treue festzuhalten suchte, wogegen der Schutzheilige der katholischen Kirche entweder ein spät eingeschobener Stellvertreter für irgendeinen altheidnischen Schutzdämon oder auch eine mythologische Neubildung ist, die an die geläufige Kultform sich anlehnt, in Wirklichkeit aber eine Rückkehr zu dem alten Dämonenglauben bedeutet.

So treffen wir unter den Gottheiten, deren Namen die »Indigitamenta«, die liturgischen Vorschriften der römischen Pontifices, verzeichneten, eine Menge ebenso farbloser, in ihren Namen bloß die ihnen zugeschriebene Schutztätigkeit ausdrückender Wesen, wie unter den Schutzgeistern der alten Litauer und Letten: einen Veruactor für die erste und einen Reparator für die zweite Pflügung, einen Insitor für das Einsäen, einen Messor für die Tätigkeit des Schnitters usw., oder im Gebiet der Kinderpflege eine Cuba, die das Neugeborene in das Bettchen legt, einen Statanus, der es stehen läßt, einen Fabulinus, der ihm im Sprechen hilft usw.[1]). Aber neben solchen Einzeldämonen, die nur dem besonderen Zweck, den sie erfüllen, ihr Dasein verdanken, fehlt es selbst innerhalb dieser Reihen offenkundiger Schutzdämonen nicht an andern, die die Namen von großen Naturgöttern tragen und neben der ihnen hier beigelegten speziellen Bedeutung noch ein weit umfassenderes Gebiet beherrschen.

---

[1]) Usener, a. a. O. S. 75 ff. Preller-Jordan, Römische Mythologie³, II, S. 210 ff.

So beschützt Proserpina das Wachstum der Saat, Ceres das Reifen der Früchte, und mit ihnen genießt Tellus, die Erdgöttin, Verehrung als Beschützerin des Landbaues überhaupt. Aber daneben sind diese Wesen zugleich allgemeine Naturgötter, an die sich eine weit über diese Sonderzwecke hinausgehende Mythenbildung knüpft. Hier wird man sich daher schwerlich dieses Verhältnis anders denken können, als daß die Vorstellungen der allgemeineren Naturgötter schon vorhanden waren, ehe einzelne von ihnen mit solchen sonst den spezifischen Schutzdämonen zugeteilten Aufgaben betraut wurden. Auch das setzt wieder voraus, daß Naturgötter und Schutzgeister zunächst sich unabhängig voneinander entwickeln, daß sie aber allerdings nachträglich aufeinander einwirken können, wobei dann die Naturgötter zugleich die Rolle von Kulturdämonen übernehmen.

Wo die Anrufungen der Schutzdämonen so festen Fuß gefaßt hatten wie in Rom, da konnte es aber auch leicht geschehen, daß jenem Differenzierungsprozeß, der der Teilung der Kulturarbeit parallel ging, wiederum der entgegengesetzte Prozeß einer Bildung allgemeinerer Schutzdämonen an die Seite trat, der nun der mehr und mehr eintretenden Wertschätzung umfassenderer Kulturgüter entsprach. Dahin gehören schon in früher Zeit solche Wesen wie Consensus und Ops, der Schützer der geborgenen Feldfrucht und die Göttin des reichen Erntesegens, oder die aus italischen Kulten herübergenommene Fortuna, und endlich die mannigfachen, in späterer Zeit geschaffenen abstrakten mythologischen Wesen, wie Spes, Pax, Fides, Victoria, Bonus Eventus und viele andere[1]). Sie bilden eine der Naturgrundlage von Anfang an entbehrende, aber darum doch sicherlich nicht ohne die Einwirkungen des Naturmythus entstandene Klasse von Göttern, die im Hinblick auf den in ihnen enthaltenen Schutzgedanken Schutzdämonen von sehr erweiterter Wirksamkeit sind, und die eben im Hinblick auf dieses allgemeine Gebiet ihres Wirkens in gewisser Weise den Charakter von Göttern angenommen haben. Immerhin bleiben sie eine eigenartige Klasse von solchen, die in ihrer abstrakten und dabei doch einem bestimmt begrenzten Zweckgebiet zugewandten Natur nur das Wesen der spezifischen Schutzdämonen in allgemeiner Form wiederholen, und

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 159 ff., 206 ff., 271 ff.

denen daher immer noch jene volle Persönlichkeit fehlt, die eine gewisse Freiheit in der Wahl der Zwecke voraussetzt. Dadurch bilden diese Schicksalsgötter eigentlich ein Reich für sich, das zwischen der Dämonen- und der Götterwelt mitteninne liegt.

Daneben hat endlich noch der Gedanke des Schutzdämons in der römischen Lebensanschauung eine eigentümliche Blüte in dem Begriff des Genius getrieben. Bei ihm hat auf die uralte, schon in den totemistischen Kulten der Naturvölker sich regende Vorstellung eines persönlichen Schutzgeistes dieselbe Tendenz zur Verallgemeinerung des Schutzbegriffs herübergewirkt, die bei der Umwandlung der spezifischen Schutzdämonen einzelner Kulturgebiete in allgemeine Schicksalsgötter tätig gewesen ist. Denn allem, was im direkten wie im übertragenen Sinne als ein geistiges Ganzes oder als der körperliche Träger eines solchen zu denken ist, kann ein Genius zugeteilt sein, als ein Prinzip, aus dem es nach der unmittelbaren Bedeutung dieses von gigno zeuge abgeleiteten Wortes entstanden ist, und das es demzufolge in seiner Eigenart erhält und schützt. So gibt es einen Genius des einzelnen Menschen, aber auch einen Genius der Familie, des Hauses, der Stadt, des Volkes, ja den Göttern selbst und besonders den göttlich verehrten Imperatoren stehen ihre Genien als besondere Objekte des Kultus zur Seite. Indem man einem dieser Genien Verehrung erweist, stellt man sich selbst unter dessen Schutz[1]). Darum spiegelt sich in der Genienverehrung in Rom geradezu der Wechsel der Herrschaftsformen. So hat beim Untergang der Republik der Genius des Augustus im öffentlichen Kultus den Genius populi Romani verdrängt. Zugleich prägt sich aber in dem Genius der Begriff des Schutzdämons in seinen verschiedenen Umfangsformen aus, von der individuellen Persönlichkeit an bis zu der das ganze Volk umfassenden Gemeinschaft. Indem er jedoch auf diese den beim Individuum gewonnenen Begriff der Persönlichkeit überträgt, findet in ihm die Idee einer Gesamtpersönlichkeit zum erstenmal einen charakteristischen Ausdruck. Darum ist dieser Begriff überhaupt nicht etwa auf dem Wege logischer Abstraktion, sondern durch jene lebendige Intuition des Volksbewußtseins entstanden, die im religiösen Kultus am frühesten sich äußert. Der Kultus des »Genius

[1]) Wissowa, a. a. O. S. 154 ff.

populi Romani« ist der unmittelbare Ausdruck dieses Gefühls der sich als Persönlichkeit fühlenden Volkseinheit. Dem Begriff des Genius haftete aber infolgedessen immer auch jene Beziehung zur politischen Organisation der Gesellschaft an, die ihn von der Menge der übrigen Schutzdämonen prinzipiell trennte. Indem hier nicht eine einzelne isolierte Tätigkeit, sondern die der mannigfaltigsten Tätigkeiten fähige Persönlichkeit dem schützenden Dämon unterstellt wurde, streifte dieser selbst jenes unpersönliche Wesen wieder ab, das ihm anderwärts anhaftete, und so konnte, als in einem folgenden Zeitalter die kultische Verehrung des Genius mit der aller andern Schutzgeister untergegangen war, das Wort »Genius« schließlich als Bezeichnung für die geistige Eigenart ebenso einer einzelnen Persönlichkeit wie eines geistigen Ganzen zurückbleiben, dem wir vorübergehend einen dem der Persönlichkeit analogen Charakter geistiger Einheit beilegen; daher nun der Begriff des Genius wiederum dem des Geistes nahekommt: wir reden ebensowohl von dem Genius Shakespeares oder Goethes wie von dem Genius des deutschen Volkes oder der deutschen Sprache oder endlich von dem Genius des Jahrhunderts.

Im Gegensatze zu den Genien und andern Kulturdämonen, die sich meist schon in ihren Namen als primäre mythologische Bildungen zu erkennen geben, besteht nun die zweite Gruppe der als Nebenbestandteile eines umfassenden Götterkultus auftretenden Schutzgeister sichtlich in einer Rückbildung von Götter- und Heroengestalten, die ursprünglich aus andern Motiven entstanden waren. Rückbildungen solcher Art treten allerwärts in der Form besonderer Richtungen des Götterkultus auf, und sie begegnen uns noch heute in der mannigfaltigsten Weise in den Schutzheiligen des katholischen Kultus. Dabei lassen freilich in diesen Fällen die sonstigen mythologischen und religiösen Beziehungen jedesmal neben der besonderen Schutzfunktion die allgemeinere Bedeutung durchschimmern. Gleichwohl ist der hieraus entspringende Unterschied in den meisten Fällen nur ein scheinbarer, da in der einzelnen Anrufung jene allgemeinere Bedeutung ganz außerhalb des Bewußtseins liegt und nur der Name noch darauf hinweist, daß der Heros oder Heilige etwas anderes sein kann oder gewesen ist, als ein spezieller Schutzdämon. Natürlich klingt aber diese umfassendere Bedeutung am ehesten

noch da an, wo das Schutzgebiet selbst schon eine religiöse Beziehung in sich schließt, oder wo es einen größeren Umfang hat. So stehen die Schutzheiligen der Kapellen und Kirchen, der Städte und Dörfer schon deshalb dem in der Heiligenlegende niedergelegten persönlichen Wesen des Heiligen näher, weil sich dieser in solchen Fällen nicht auf eine spezielle Funktion beschränkt, sondern den Ort, dessen Schutzpatron er ist, vor Gefahren jeder Art bewahrt. Aus dem gleichen Grunde können denn auch umgekehrt die primären Schutzdämonen der Orte und Landschaften am leichtesten, sobald sie nur erst gewisse naturmythologische Elemente assimiliert haben, in eigentliche Götter übergehen. Dagegen sind die Schutzheiligen der einzelnen Berufe und Tätigkeiten in Wahrheit nichts anderes als Dämonen, mögen sie nun als solche früher unter unbestimmteren Namen schon bestanden haben und erst späterhin umgetauft worden sein, oder mag der dem Heiligenkultus innewohnende Trieb nach Hilfeleistung ihn in einen speziellen Schutzdämon umgewandelt haben. Daneben bewährt sich aber auch in diesem Falle die Erfahrung, daß solche rückwärts gerichtete Entwicklungen stets wieder eine nahe Affinität zu den primitivsten Glaubensformen besitzen. Denn die Heiligen in dieser ihnen im Volksglauben zugeteilten Rolle als Abwender von Unheil jeglicher Art reichen nur noch teilweise in die Region der einzelnen Kultusdämonen hinein. Vielmehr umfaßt ihr Schutzgebiet weit mehr die unabänderlich an das menschliche Dasein geketteten Gefahren und Übel als die nützliche Arbeit und die Tätigkeit in Beruf und öffentlichem Leben. Wohl gibt es auch Patrone der Schuster, Schneider, Töpfer und anderer Handwerke, oder solche, die das Rind-, und andere, die das Federvieh, oder die den Ackerbau und das Getreide schützen. Aber die Majorität dieser mit Heiligennamen geschmückten Dämonen gilt doch den Plagen und Befürchtungen, die den Menschen vor jeder Kultur schon bedrängen. Laurentius hilft gegen Schulterschmerzen, Sebastian vertreibt die Pest, Rochus die Syphilis, Johannes der Evangelist bewahrt vor Vergiftung, Benedictus vor Behexung, Vincentius bringt Verlorenes zurück, Klara verhilft den Mädchen zu Männern usw.[1]). Auch das sind freilich Schutzdämonen. Aber nicht

[1]) Vgl. hierzu die von Usener (Götternamen, S. 116ff.) nach verschiedenen Quellen gegebene Zusammenstellung.

die durch menschliche Tätigkeit zu erringenden Kulturgüter sollen von ihnen geschützt werden, oder diese doch nur im geringsten Maße; sondern im Vordergrund stehen die Gefahren und Übel, die die Sorge des kulturlosen Wilden so gut wie des Kulturmenschen ausmachen, und die nur bei beiden etwas verschiedene äußere Formen annehmen. In erster Linie kommt auch hier wieder die Krankheit. Wie der Gegenzauber gegen sie in Gestalt von Zauberbräuchen und Amuletten im primitiven Animismus wurzelt und bei allen Rückfällen in diesen sich immer wieder zuerst hervordrängt, so hat die Kasuistik des abergläubischen Heiligenkultus jedem Heiligen sein besonderes Übel zugewiesen, gegen das seine Anrufung schützen soll. In dieser Teilung der Aufgaben gleichen die Heiligen ganz den Schutzdämonen der heidnischen Litauer oder der römischen Indigitamenta. Aber es sind nicht mehr Kulturdämonen, die angerufen werden, sondern Zauberdämonen des primitiven Animismus, die von den Kulturdämonen nur das Prinzip der Arbeitsteilung und von den christlichen Heiligen die Namen übernommen haben.

Register.

(Bearbeitet von **H. Lindau.**)